# Die Bedeutung der Weltseele in der Schelling'schen Philosophie im Vergleich mit der platonischen Lehre.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

genehmigt

von der philosophischen Fakultät

der

Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität

zu Bonn.

Von

**Johannes Jost**

aus Steinenbrück bei Overath.

Bonn 1929.

Buchdruckerei L. Neuendorff, Bonn, Franziskanerstraße 1a

Berichterſtatter: Geh. Rat Prof. Dr. Adolf Dyroff.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

*Meinen lieben Eltern in Dankbarkeit gewidmet.*

## LITERATUR.

I. Schelling: Sämtl. Werke. Hrsg. von K. F. A. Schelling. 14 Bde. (1. Abt., Bd. 1—10; 2. Abt., Bd. 1—4.) Stuttgart u. Augsburg 1856—61. (Zitiert nach Abteilung, Band und Seitenzahl).

Beckers, H.: Über die negative und positive Philosophie Schellings. In „Gel. Anz. d. k. bayr. Akad. d. Wiss. Bull. der Philos.-philol. Cl." München 1855, Nr. 11—13.

„ Über die Bedeutung der Schellingschen Metaphysik. Ein Beitrag zum tieferen Verständnis der Potenzen- od. Prinzipienlehre Schellings. In „Abhandl. d. k. bayr. Akad. d. Wiss.", I. Cl., IX. Bd., II. Abt., Münch. 1861. S. 399—546.

„ Über d. wahre u. bleibende Bedeut. d. Naturphilos. Schellings. Ebd., I. Cl., X. Bd., II. Abt. München 1864, S. 401—49.

Braun, O.: Hinauf zum Idealismus! Leipzig 1908.

Deutinger, M.: Prinzip der neueren Philos. und d. christl. Wissenschaften. Regensburg 1857.

Dyroff, A.: C. J. Windischmann u. sein Kreis. Köln 1916.

Ehrenberg, H.: Schelling. München 1924.

Erdmann, J. Ed.: Über Schelling, namentlich seine negative Philosophie. Halle 1857.

Fischer, K.: Schellings Leben, Schriften u. Lehre. 4. Aufl., Heidelberg 1923.

Groos, K.: Die reine Vernunftwissenschaft. Syst. Darstellung von Schellings rationaler oder negativer Philosophie. Heidelberg 1889.

Günther, S.: Geschichte der anorganischen Naturwissenschaften im 19. Jahrhundert. Berlin 1901.

Hartmann, E. v.: Schellings philos. System. Leipzig 1897.

Hartmann, N.: Die Philosophie des dt. Idealismus. Teil I: Fichte, Schelling u. d. Romantik. Berl. 1923.

Metzger, W.: Die Epochen der Schellingschen Philosophie v. 1795—1802. Ein problemgeschichtl. Versuch. Heidelberg 1911.

Müller, F. C.: Gesch. der organ. Naturwiss. im 19. Jahrh. Berlin 1902.

Rosenkranz, K.: Schelling. Vorlesungen. Danzig 1843.

Rosenzweig, F.: Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus. Ein handschriftl. Fund. In „Sitz.-Berichte d. Heidelb. Akad. d. Wiss." Phil.-hist. Kl. Jahrg. 1917, Abhandl. 5.

Stefansky, G.: Das hellenisch-deutsche Weltbild. Einleit. in die Lebensgeschichte Schellings. Bonn, Cohen, 1925.

Zöckler, K.: Der Entwicklungsgedanke in Schellings Naturphilosophie. Berlin, Diss. 1915.

Zurlinden, L.: Gedanken Platons in der deutsch. Romantik. Leipzig 1910.

Im übrigen verweise ich auf die von mir verfaßte Schelling-Bibliographie, Bonn 1927.

II. Plato:

Werke, in den Übersetzungen der philosophischen Bibliothek. Insbesondere: Phädrus, Philebus, Symposion, Timäus. (Zitiert ist nach den in den Übersetzungen mitgeteilten Seitenzahlen der Stephanusausgabe. Beigesetzte Buchstaben (A B . . .) beziehen sich auf Teilabschnitte dieser Seiten).

Baeumker, Cl.: Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie. 1890.

Boeckh, A.: Über die Bildung d. Weltseele im Timäus des Platon. In „Ges. kl. Schriften", Bd. III. S. 109–180.

„ Üb. d. kosmische System des Platon, 1852.

Hörstel, L.: Platons Timaios . . . 1795.

Hoffmann, E.: Platons Lehre von der Weltseele. Vortrag. In „Jahresberichte d. Philolog. Vereins zu Berlin". Jg. 41 (1915). S. 187 ff.

Horovitz, J.: Untersuchungen über Philons und Platons Lehre von der Weltschöpfung. 1900.

Reinhardt, K.: Platons Mythen. Bonn, Cohen, 1927.

Schmidt, K. Chr. G.: Weltall und Weltseele nach den Vorstellungen der Alten; . . . Lpz. 1835.

Singer, K.: Platon, der Gründer. München 1927.

Überweg, Fr.: Üb. d. Platonische Weltseele. In „Rhein. Museum", N. F., Jg. IX (1854), S. 37—84.

Wilamowitz-Moellendorff, U. v.: Platon. 2 Bde., Bln. 1919—20.

Wohlstein, J. P.: Materie und Weltseele im Platonischen System. Marburg, Diss. 1863.

Zeller, Ed.: Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. II[1], 4. Auflage, Leipzig 1889. Besonders S. 769—789.

Weitere Spezialliteratur ist in der Übersetzung des Timäus von O. Apelt, 2. Aufl., Leipzig 1922, S. 21 ff. angeführt.

# Einleitung.

Wenn man die individuelle Seele als das einheitliche, wirksame, gestaltende und Ordnung schaffende Prinzip, kurz als den „ganzheitsschaffenden Faktor“ [1]) des individuellen Organismus auffaßt, so kann man angesichts der Tatsache, daß sich im Gesamtuniversum Vorgänge abspielen, die einer kausalen Erklärung nicht zugängig sind [2]), besonders auch unter Berücksichtigung des ewigen Kreisprozesses der Natur, auf den Gedanken kommen, daß das Weltganze nicht als ein Mechanismus, sondern als Organismus aufzufassen sei, der mit etwas, einer individuellen Seele, ihren Wirkungen und Gestaltungen Analogem ausgestattet sein müsse: Einer allgemeinen Seele der Natur, einer Weltseele.

Dafür läßt sich auch die Tatsache anführen, daß es ein naturgesetzmäßiges Streben des Menschen ist, hinter den vielheitlichen Erscheinungen des Universums ein Prinzip festzustellen, das die ganze Mannigfaltigkeit aus sich begründet, zusammenhält und dirigiert.

Es hing naturgemäß mit der Ausbildung der Lehre von der menschlichen Seele zusammen, daß sich dieser Gedanke einer Weltseele in der antiken Philosophie durchsetzen konnte, und so ist es denn nicht verwunderlich, daß der Philosoph, der zuerst die menschliche Seele in umfassendster Weise zum Gegenstand seiner Betrachtung gemacht hatte, auch eine Lehre von der Weltseele aufstellte: Plato, dessen Ansichten über die Weltseele und deren Bedeutung für Platons Gesamtsystem wir später darzulegen haben. Daß sich Plato auf die jüngeren „sogenannten“ Pythagoreer, besonders auf Philolaos, Xenophilos von Chalkis und Archytas, die Platon auf seiner ersten Italienreise vermutlich ken-

nen lernte, stützen konnte, da sie schon Sonne, Mond und Sterne als göttlich beseelte Wesen ansahen, bedarf hier nur der Erwähnung.

Seit Plato kehrte der Gedanke einer Weltseele in Systemen verschiedener Philosophen wieder. Es kann hier jedoch nur versucht werden, diese historische Entwicklungslinie in großen Zügen aufzuweisen.

Die Stoiker lehrten, daß die Weltseele, die sie der vollkommensten Vernunft oder Gott gleichsetzten, als das Pneuma oder das künstlerische Feuer alle Dinge durchdringe und belebe. Sie ist die schaffende und gestaltende Naturkraft, die sowohl in ihrer Einheit das Universum als auch in ihren einzelnen Ausflüssen die Einzeldinge hervorbringt. Sie ist zugleich der wesentliche Teil des Urstoffs oder die Keimkraft und die Form der Dinge. [3])

Philon (ca. 20 v. Chr. — ca. 40 n. Chr.) war ein eifriger Bewunderer Platons. Mit der absoluten Überweltlichkeit Gottes lehrte er zugleich dessen immanente Wirksamkeit in der Welt. Um beides vereinigen zu können, nahm er Mittelwesen an, die ihm Kräfte (δυνάμεις), Gedanken, Ideen, auch Diener und Gesandte der Gottheit waren, und die er sich alle zusammengefaßt dachte in einer, in dem Logos. Als eines dieser Mittelwesen bezeichnete er die platonische Weltseele. [4])

Die Neupythagoreer (ca. 70 v. — ca. 250 n. Chr.) suchten die alte pythagoreische Lehre durch Aufnahme platonischer und stoischer Elemente neu zu beleben. Sie setzten die Zahlen gleich den Ideen, diese wiederum gleich den Gedanken Gottes. Die Gottheit aber bezeichneten einige von ihnen als das über alles Endliche Erhabene, sodaß sie aus diesem Grunde schon der platonischen Weltseele als vermittelnden Prinzips bedurften; andere schilderten die Gottheit selbst als die Weltseele, die sich durch das ganze Universum verbreite, und beschrieben sie auch zuweilen mit den Stoikern als Pneuma. Die platonische Konstruk-

tion der Weltseele eignete sich von ihnen vollends der angebliche Lokrer Timaios an. [5])

Plutarch von Chaironeia (45—125) war, von anderen Einflüssen abgesehen, ausgesprochener Platoniker; er lehrte die Wirksamkeit Gottes in der Welt in einer Art des Vorsehungsglaubens. Um nun die Beschaffenheit der Welt erklären zu können, vor allem das Böse in ihr, das diesem Vorsehungsglauben widerspricht, nahm er seine Zuflucht zu einem Gedanken, den Plato ganz zuletzt in den Gesetzen (Buch X) angedeutet hatte: Die eigenschaftslose Materie, die Gott als Unterlage der Schöpfung diente, war von Anfang an mit einer schlechten und bösen Weltseele verbunden. Bei der Weltbildung wurde sie zwar mit Vernunft erfüllt und geordnet und so in die göttliche Seele der Welt umgestaltet, aber sie wirkt doch als die letzte Quelle alles Uebels noch fortwährend nach.

Plotin (204—270) übernimmt als Begründer des Neuplatonismus selbstverständlich die Weltseele, aber sie erhält bei ihm doch eine wesentlich modifizierte Stellung. Wie bei ihm alles durch ein Ueberquellen der Gottheit entsteht, so auch die Weltseele. Sie geht nicht unmittelbar von der Gottheit aus, sondern zwischen ihr und der Gottheit steht der Νοῦς, dessen Erzeugnis sie ist. Sie gehört noch zu der göttlichen, übersinnlichen Welt, aber sie steht an deren Grenze. Ihre Aufgabe besteht in der Vermittlung der vom Νοῦς ausgehenden Wirkungen an die Erscheinungswelt; sie vermittelt aber nur indirekt; denn diese erste Seele strahlt eine zweite von sich aus, die Plotin die Natur (φύσις) nennt, und erst sie ist mit dem Leibe der Welt verbunden wie unsere Seele mit unserem Leibe. Die erste oder Weltseele erzeugt und umfaßt eine Vielheit besonderer Seelen, die in ihr als ihrem Ursprung verknüpft und insofern alle miteinander verwandt sind; von ihr erstrecken sie sich in die einzelnen Teile der Welt. [6])

Proklos (410—485), der letzte große Neuplatoniker, verfährt in ähnlicher Weise wie Plotin, nur gestaltet er des-

sen System noch breiter aus, u. z. durch das schematische Gesetz einer triadischen Entwicklung: μονή, πρόοδος und ἐπιστροφή. Die Weltseele ist demnach Einheit, Ausgangspunkt und Ziel der Einzelseelen; sie umfaßt ferner drei Klassen von Teilseelen: Göttliche, dämonische und menschliche.

Avicebron (ca. 1020—1070), der bedeutendste neuplatonisch gerichtete Philosoph des Judentums im Mittelalter, läßt zwischen Gott und Welt den göttlichen Willen fungieren, aus dem u. a. auch die Weltseele emaniert.

Von der eigentlichen Scholastik steht die Schule von Chartre vorwiegend unter dem Einfluß von Platons Timäus, und sie begründet auf dieser Basis eine naturphilosophische Richtung. Bernhardus Silvestris, einer ihrer Anhänger, führt die platonische Weltseele ein.

In der Renaissance versuchten besonders die Anhänger der von M. Ficinus neubegründeten platonischen Akademie zu Florenz die Welt als etwas Beseeltes zu fassen. Sie sind dabei stark abhängig vom Neuplatonismus; ihr Einfluß auf andere war weitgehend. Hierhin gehören: Agrippa von Nettesheim (1486—1535), H. Cardanus (1501—76), der die Weltseele auch als Wärme oder Licht bezeichnet, deren Wesen in Bewegung besteht, ferner Fr. Georgius Venetus (F. G. Zorzi), Fr. Patritius (1529—97), Th. Campanella (1568—1639), R. Fludd (1574—1637) und schließlich auch der bedeutendste von ihnen: G. Bruno (1548—1600). Er steht in seiner Frühzeit den Neuplatonikern nahe. [7]) Die von ihnen übernommene Weltseele behält er auch späterhin bei; als die alles bewirkende Ursache, als das zweckvoll handelnde, innere Prinzip aller Bewegung wohnt sie dem Stoffe inne, u. z. allem Gegenständlichen.

Von Descartes und Spinoza [8]) an werden platonische Lehren, speziell die der Weltseele nicht mehr beachtet. Erst S. Maimon greift diese Lehre wieder auf in seiner Abhandlung: „Über die Weltseele, entelechia universi“.[9]) Er stützt sich dabei auf Kant und sagt, daß man so wenig behaupten

dürfe, daß es mehrere Seelen, überhaupt Kräfte, als daß es nur eine einzige, allgemeine gebe, weil Vielheit, Einheit, Existenz etc. Formen des Denkens seien, die ohne ein sinnliches Schema nicht gebraucht werden können; trotzdem hält er aber die Annahme einer Weltseele für eine zulässige und die Naturerkenntnis fördernde Hypothese als des Grundes der unorganischen und organischen Bildungen, des tierischen Lebens und des Verstandes und der Vernunft im Menschen.

So leitete sich die platonische Lehre von der Weltseele durch die Jahrhunderte fort. In der aufkommenden Romantik [10]) setzte sich das Studium der platonischen Schriften insgesamt völlig wieder durch. Das hatte hauptsächlich seinen Grund in dem Gedanken einer Organismusästhetik, der auf Shaftesbury (1671—1713) zurückgeht, der platonisches, vorwiegend auch — vielleicht aber unbewußt — neuplatonisches Gedankengut zur Ausgestaltung seiner ethischen und ästhetischen Ansichten verwandte. Von ihm wurde dieser Gedanke durch Herder, Goethe und K. Ph. Moritz [11]) der deutschen Romantik überliefert.

Schelling ist nun derjenige unter den Frühromantikern, der diesen Gedanken naturphilosophisch zu begründen suchte. Daß er sich dabei auf K. Fr. Kielmeyers 1793 an der Karlschule zu Stuttgart gehaltene Rede [12]) stützen konnte, sei hier nur erwähnt. Schon in seinen ersten Schriften kommt er auf die Weltseele zu sprechen; sie gehört dann weiterhin zu jenen „Gegenständen, mit denen sich Schelling wiederholt beschäftigt hat“ [13]), sie kehrt in den verschiedensten Epochen seines Denkens immer wieder. Indes, da Schelling sein System bekanntlich immer neu zu gestalten suchte, blieb es nicht aus, daß er auch im einzelnen seine Begriffe variierte, also auch den der Weltseele, deren Bedeutung zu erfassen und darzulegen aus diesem Grunde seine Schwierigkeiten bietet, ganz abgesehen davon, daß spezielle Einzeluntersuchungen bisher nicht vorliegen.

Es erscheint demgemäß zur Lösung der vorliegenden Aufgabe zweckmäßig, zunächst die einzelnen Stellen, in

denen Schelling von der Weltseele spricht, zusammenzustellen und einzeln auszudeuten, das Ergebnis zusammenzufassen, um ihre Bedeutung zu erkennen und dann einen Vergleich mit der platonischen Lehre zu ziehen.

## Die Weltseele in der Naturphilosophie.

Es ist selbstverständlich, daß Schelling nicht auf den Gedanken der Weltseele gekommen wäre, wenn ihn nicht sein eigenes System dazu geführt hätte. Eine kurze Darstellung der Vorgeschichte ist daher zum besseren Verständnis der ersten Konzeption der Idee der Weltseele notwendiges Erfordernis.

Fichte interessierte nur das „Ich", weniger die Natur; sie war ihm schlechthin das Mittel zum Zweck der Vollendung der menschlichen Persönlichkeit. Für einen selbständig strebenden philosophischen Geist, wie Schelling war, lag hier ein großes Feld der Betätigung: Die Ergänzung der Wissenschaftslehre durch eine Philosophie der Natur.

Unter den Schriften der jüngsten Vergangenheit waren ihm in dieser Hinsicht die Kant'sche „Kritik der Urteilskraft" und einige Werke der Kantianer[14]) Gegenstand fruchtbringenden Studiums. Auf die erste bezieht er sich schon in einer Schlußanmerkung seiner Schrift: „Vom Ich . . ." (I, I, 242); weiterhin war das Studium dieser Schriften Anlaß zu seiner Abhandlung: „Allgemeine Übersicht der neuesten philosophischen Literatur"[15]).

In dieser Schrift befaßt er sich hauptsächlich mit dem Problem: „Erkenntnis, Anschauung". Für die vorliegende spezielle Aufgabe genügt eine kurze Darstellung des Ergebnisses dieser Schrift: Schelling bestreitet die Richtigkeit

der dualistischen Ansicht, daß die Form unserer Erkenntnis in uns liege, die Materie derselben aber von außen gegeben sei; richtig dagegen sei, daß beides aus uns stamme und daß nur in der ursprünglichen Vereinigung beider die Anschauung bestehe. Dann folgert er weiter: „Und weil es nur zwei konsequente Systeme gibt, Eines, daß die Materie zum Prinzip des Geistes, und das andere, welches den Geist zum Prinzip der Materie macht, so bleibt für uns, die wir uns selbst verstehen wollen, nichts anderes übrig als die Behauptung, daß nicht der Geist aus der Materie, sondern die Materie aus dem Geist geboren werde“ (I, I, 373). Die notwendige Konsequenz ist, daß der Materie selbst ein geistiges, tätiges Prinzip zugrunde liegen muß, das unserem Geist verwandt ist; es muß die Bedingung für die Erkennbarkeit der Natur in ihr selbst liegen. Eben darum muß sich aber auch die Idee einer zweckmäßigen Natur als eine notwendige Idee und als etwas Reales nachweisen lassen. Sie soll nicht nur, wie Kant gesagt hatte, ein regulatives Prinzip für unser Handeln sein, sondern gemäß dem hier vorliegenden Grundsatz: Es kann nichts gedacht werden, es sei denn, daß es existiere, muß zweckmäßiges Geschehen tatsächlich in der Wirklichkeit vorhanden sein.

Dieser Gedanke beschäftigt Schelling hauptsächlich in der Folgezeit und schon in der Einleitung der folgenden Schrift: „Ideen zu einer Philosophie der Natur“ setzt er sich näher damit auseinander. Natur und Geist, die ursprünglich Eins und nur in ihren wechselseitigen Beziehungen existieren, trennen, ist nach Schelling nur erlaubt zum Zwecke der Spekulation; die Trennung als permanent und die Idee einer zweckmäßig-tätigen Natur als ein Reflexionsprinzip für unser Handeln erklären, heißt: „Die bloße Reflexion ist eine Geisteskrankheit des Menschen . . .“ (I, II, 13); denn Natur und Geist sind in ihrer Wurzel Eins und können auch im allgemeinen nur in ihrer „absoluten Identität“ als Eins existieren: „Und darum ist keine Welt da, es sey denn, daß sie ein Geist erkenne, und umgekehrt,

kein Geist, ohne daß eine Welt außer ihm da sey . . .“ (I, I, 359). „Die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur sein“ (I, II, 56).

Aus diesen Gedanken folgt, was er selbst mit den Worten ausdrückt: „Da in unserem Geist ein unendliches Bestreben ist, sich selbst zu organisieren, so muß auch in der äußeren Welt eine allgemeine Tendenz zur Organisation sich offenbaren. So ist es wirklich . . . Es ist der allgemeine Geist der Natur, der allmählich die rohe Materie sich selbst anbildet . . .“ (I, I, 386 ff.). „Diese Philosophie muß annehmen, . . . auch in der bloß organisierten Materie sey Leben . . . Diese Idee ist so alt und hat sich bis jetzt unter den mannigfachsten Formen bis auf den heutigen Tag so standhaft erhalten — (in den ältesten Zeiten schon ließ man die ganze Welt von einem belebenden Prinzip, Weltseele genannt, durchdrungen werden . . .) — daß man wohl zum Voraus vermuten kann, es müsse irgend ein Grund dieses Naturglaubens im menschlichen Geist selbst liegen“ (I, II, 46 ff.). Es liegt also folgende Ansicht zugrunde: Es gibt nur zwei konsequente Systeme; das eine macht die Materie zum Prinzip alles Seienden, das andere das Geistige. Da jedoch die Tatsache des Geistigen in uns dem ersten widerspricht, bleibt nur das zweite. Folglich muß auch das, was uns als Materie erscheint, Geist sein. Nur dadurch, daß auch die Materie etwas Ideelles, unserem Geiste Verwandtes ist, kann die Erkenntnis nach Schelling gewährleistet werden. Nun ist aber die Materie eine andere Form des Geistes wie etwa unser Geist. Es muß also eine Reihe abgestufter Formen geben, in denen sich das Geistige entwickelt, und das Wesensmerkmal des Geistes besteht ja, wie bereits Leibniz gelehrt hatte, darin, daß es eine Quelle ewiger und spontaner Kraft, unaufhörlicher Tätigkeit ist. Mithin ist kontinuierliche Entwicklung von Stufe zu Stufe dem Geistigen eigen. Wo aber Entwicklung ist, da ist Leben. Dieses wiederum äußert sich nur im Organismus. Jene Stufenfolge muß also organisiert sein durch ein Prinzip, das

den allgemeinen Geist in sich enthält, und das befähigt ist, ihn in den mannigfaltigsten Formen in die Erscheinung treten zu lassen und doch auch wiederum alle diese Erscheinungsweisen lebendig als Ganzes zusammenzuhalten. Das ist die Seele; denn „Geist, als Prinzip des Lebens gedacht, heißt Seele" (I, II, 51). Daraus folgt, daß die einzelnen Erscheinungen des gesamten Universums, als Stufenfolge jenes allgemeinen Geistes aufgefaßt, von einer Weltseele beherrscht und zu einem vollkommenen Organismus gestaltet werden, keineswegs aber schon, daß diese Seele auch in jeder einzelnen geistigen Form erscheint.

Damit waren die Richtlinien, in denen sich eine Naturphilosophie bewegen konnte, fest umrissen, und der Begriff der Weltseele hatte sich ihr, wie aus den angeführten Zitaten hervorgeht, mit innerer Notwendigkeit aufgedrängt. Die Weltseele zum Gegenstande einer selbständigen Abhandlung zu machen, um sich über die Vermutung „eines Grundes dieses Naturglaubens" Gewißheit zu verschaffen, ergab sich für eine Persönlichkeit wie Schelling von selbst.

Die Schrift „Von der Weltseele, eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus" hat die verschiedenste Beurteilung gefunden. [16]) Tatsache ist jedenfalls, daß sie nicht allein in ihrer Anlage, sondern auch in ihren einzelnen Ergebnissen ein hervorragendes Werk war, daß man sich aber getäuscht sieht, wenn man, verleitet durch den Haupttitel: Von der Weltseele, glaubt, darin eine nähere Beschreibung dessen zu finden, was Schelling eigentlich als Weltseele verstanden wissen will. Wenn er auch selbst in der Vorrede sagt, daß diese Schrift nicht als Fortsetzung seiner „Ideen..." angesehen werden solle, so ist doch unverkennbar, daß er Gedanken, mit denen er schon früher gerungen, die er in seiner früheren Schrift mehr oder minder stark berührt hatte, hier endgültig klären wollte. Dazu kommt — das darf vielleicht zur Entschuldigung Schellings gesagt werden —, daß eine eindeutige Bestimmung des Begriffs Weltseele so viele Schwie-

rigkeiten in sich birgt, daß sie tatsächlich nicht auf den ersten Wurf gelingen konnte.

In den „Ideen ...“ hatte er in enger Anlehnung an Kant's „Metaphysische Anfangsgründe ...“ versucht, die allgemeinen Erscheinungen auf zwei allgemeine Kräfte zurückzuführen: Attraktion und Repulsion; in dieser neuen Schrift beginnt Schelling unvermittelt mit zwei anderen Kräften: Positive und negative Kraft, die nur deshalb neu erscheinen, weil sie, näher untersucht, in Wirklichkeit mit den früher genannten, wenn nicht vollkommen identisch, denn doch sehr verwandt sind.

Wie er diese beiden Kräfte wirkend aufgefaßt wissen will, macht er anschaulich an dem Bild eines Kreisprozesses: Die positive Kraft ist ihm die, welche die Bewegung anfacht (Repulsion), die negative diejenige, die die Bewegung in ihren Ausgangspunkt zurücklenkt (Attraktion). Da nun in der Natur einerseits alles kontinuierlich vorwärts strebt, andererseits aber alles in einem ewigen Kreislauf immer wiederkehrt, so müssen auch in der Natur zwei Kräfte, eine positive und eine negative, als tätig-wirkend angenommen werden. Die positive Kraft ist die erste, die negative die zweite Kraft der Natur. „Diese beiden streitenden Kräfte zugleich in der Einheit und im Konflikt vorgestellt, führen auf die Idee eines organisierenden, die Welt zum System bildenden Prinzips. Ein solches wollten vielleicht die Alten durch die Weltseele andeuten“ (I, II, 381).

Dieser Gedanke ist bei näherer Betrachtung von weittragender Bedeutung: Die ganze Natur, organische wie anorganische, ist geboren aus dem Geist; Geist heißt aber als Lebensprinzip Seele. Das hatte sich ihm bereits früher ergeben. Wird nun die Natur als ein Ganzes, das aus mannigfaltigen, geistigen Formen besteht, aufgefaßt, und ist dieses Ganze ein lebendiger Organismus, so muß das Prinzip der ganzen Natur, der gesamten Welt, eine Seele sein. Schelling denkt sich diese Seele aber nicht als etwas Besonderes, außerhalb der

Natur Stehendes, sondern er gibt der Natur die beiden Kräfte (positive und negative), stellt sie als zusammengehörig dar, eine die andere bedingend, schließlich also real als Eins, und meint, dies ist das, was man früher wohl als Weltseele andeuten wollte. Sie ist nach Schelling Ursache des gesamten Lebens in der Natur, selbst formlos [17]), obgleich sie alle möglichen Formen annimmt, weil sie in ihren Wirkungen durch die Rezeptivität des Stoffes beschränkt ist, „mit dem sie sich identifiziert"; nach dem Grade der Empfänglichkeit ist sie das die verschiedenen Organisationen bildende Prinzip, dadurch eine Stufenfolge des Lebens selbst schaffend. Sie ist das Unveränderliche [17]) in jedem organisierten, von ihr gebildeten Individuum, da sie keiner chemischen Verschmelzung fähig ist, sondern die organische, formveränderliche Materie sich selbst anbildet; sie unterhält ferner die Kontinuität der organischen und anorganischen Welt. —

Gilt für Schelling in erster Linie die Vernunft als Quelle der Erkenntnis, so vernachlässigt er doch die Erfahrung nicht; sagt er doch selbst einmal: „Wir wissen nicht nur dies oder jenes, sondern wir wissen ursprünglich überhaupt nichts als durch Erfahrung, und mittelst der Erfahrung, und insofern besteht unser ganzes Wissen aus Erfahrungssätzen" (I, III, 278). So sucht er auch hier nachträglich in der weiteren Abhandlung seiner Schrift, die er — nebenbei bemerkt — in zwei Abschnitte mit den Untertiteln: „Über die erste Kraft der Natur" und „Über den Ursprung des allgemeinen Organismus" einteilt, in der Erfahrung Anhaltspunkte zur Begründung der von ihm im obigen Sinne bestimmten Weltseele auf, wobei indes betont werden muß, daß er die Erfahrung durch seine spekulative Konstruktion ergänzt und sie auch manchmal vergewaltigt. Es kann nicht unsere Aufgabe sein, alle empirischen Fakta zur Bestätigung für das Gesagte anzuführen, immerhin seien wenigstens einige markante Beispiele hervorgehoben: Der Leitgedanke Schellings ist hier die „Polarität", d. h. in einer homogenen Einheit

wirken zwei heterogene Elemente, m. a. W. reelle Entgegensetzung zweier Prinzipien in einem ist Polarität. Sie ist „gleichsam die engere und bestimmtere Sphäre, innerhalb welcher der allgemeine Dualismus wirkt" (I, II, 476). Schelling erhebt sie zum allgemeinen Weltgesetz: „Es ist erstes Prinzip einer philosophischen Naturlehre, in der ganzen Natur auf Polarität und Dualismus auszugehen" (I, II, 459). Polarität im weitesten Sinne ist ihm die innerste Wirkungsart der Natur, deren Produktionsprinzip, ja sie ist ihm die Weltseele selbst. [18])

Das Gesetz der Polarität erscheint sinnfällig im Licht, im Magnetismus, in der Elektrizität, im chemischen Prozeß, ja nach Schelling soll das Phänomen des Lebens selbst diesem Gesetz unterstellt sein, indem allen Lebewesen eine gemeinsame, positive Ursache: die gemeinschaftliche Seele der Natur zu Grunde liegt. Das Leben ist ein beständiger Streit der Kräfte, der Tod das Gleichgewicht beider: das organisierende Prinzip, d. h. die Ursache, die den Streit der Kräfte dauernd unterhält und zugleich die Einheit, von der die beiden miteinander streitenden Kräfte ausgehen, soll eben die Weltseele sein. Aus einem Aether als positivem und dem Sauerstoff als negativem Prinzip läßt sie zunächst das Licht entstehen; aus der „Vermählung des Lichts mit dem Körper" geht die Farbe hervor, dann auch die Wärme und die Elektrizität; der Magnetismus ist ihm geradezu das „Urphänomen der Polarität", und er glaubt, daß das ganze Weltall gleichsam ein einziger großer Magnet oder von einer magnetischen Kraft durchdrungen sei; diese Annahme hält er für gerechtfertigt durch die Tatsache, daß unsere Erde einem Magnet gleiche, insofern die beiden Hemisphären durch die Sonne in einem dauernden abwechselnden Zustand der Erwärmung und Abkühlung stehen. Ferner soll aus dem Unorganischen in zusammenhängender Stufenfolge das organische Leben der Sauerstoff aushauchenden Pflanzen und der Sauerstoff einatmenden Tiere entstehen. Das Leben soll nicht durch die Annahme einer besonderen Le-

benskraft erklärt werden, sondern es soll überall aus zwei entgegengesetzten Prinzipien sich konstituieren, von denen das eine in der organischen Materie selbst liegt, das andere außerhalb derselben. Der Begriff „Bildungstrieb" besagt für Schelling nichts; er ist ihm „nichts anderes als ein Schlagbaum für die forschende Vernunft, oder das Polster einer dunklen Qualität, um die Vernunft darauf zur Ruhe zu betten" (I, II, 527).

Man sieht aus diesen wenigen Andeutungen, daß Schelling bemüht war, der mechanischen Welterklärung eine organische entgegenzusetzen, d. h. in seinem Sinne, eine Welterklärung zu geben, die auf dem ursprünglichen Streit zweier Grundkräfte, die in Einem enthalten sind, basiert, oder mit seinen eigenen Worten, die „auf der fortgesetzten Expansion und Kontraktion des Urstoffs beruht". Bei diesem Urstoff darf man jedoch nicht an etwas Materielles denken; denn er soll ja die Weltseele sein. Wenn Schelling in seinen weiteren Ausführungen der Versuchung ausgesetzt ist, für diese Erscheinungen eine materielle Erklärung zu suchen — man kann sehr im Zweifel sein, ob er dieser Versuchung nicht an gewissen Stellen erlegen ist, z. B. sein Versuch der Identifizierung der Weltseele mit dem Licht-Aether (I, II, 395, 399, 406, 569) —, so muß man das der materiellen Einstellung dieser Epoche zugutehalten; es ist nicht seine innerste Überzeugung. [19]) Man darf einem Philosophen wie Schelling nicht zumuten, daß er das immaterielle Sein des Geistigen auch nur scheinbar einen Augenblick habe in Zweifel ziehen wollen, er, der gerade das Geistige als Ursprung des Materiellen angesehen wissen wollte.

Diese Feststellung wird auch durch den „Entwurf eines Systems der Naturphilosophie" bestätigt. Schelling faßt alle Erscheinungen als Zweige und Stufen eines und desselben Naturprinzips. Er sucht nachzuweisen, daß die Natur in ihren ursprünglichen Produkten organisch sei, daß die anorganische Natur aus der organischen abgeleitet werden

müsse, und daß zwischen beiden Wechselbeziehungen bestehen.

Er geht davon aus, daß in der anorganischen Natur Magnetismus, Elektrizität und Chemismus als allgemeine Kräfte existieren. Um die Wechselbeziehungen herzustellen und zu unterhalten, müssen diesen Kräften in einer Stufenfolge andere Kräfte in der organischen Natur gegenüberstehen; diese findet Schelling in Sensibilität, Irritabilität und Reproduktionskraft gegeben.

Das Wesen des Organismus besteht in der Irritabilität; diese setzt „ursprüngliche Duplizität im Organismus" voraus: „Jede Organisation ist nur Organisation, insofern sie gegen zwei Welten zugleich gekehrt ist" (I, III, 148), d. h. der Organismus soll eine doppelte Außenwelt haben: Die außer ihm liegende unorganische Natur und die in ihm liegende eigene organische Verfassung; die Ursache aller „organischen Duplizität" ist das, wodurch eine ursprüngliche Rezeptivität in den Organismus kommt; denn durch die Rezeptivität können erst äußere Einflüsse auf den Organismus wirken; er muß empfindlich dafür sein. Da die Empfindlichkeit der Grund der Reizbarkeit ist, so ist sie damit indirekt Ursache des Lebens. Die Frage ihrer Ursache läßt sich empirisch nicht mehr beantworten; denn diese Ursache fällt außerhalb der Sphäre des Organismus und gehört andererseits doch der Natur an: „Die Ursache der Sensibilität muß in die letzten Bedingungen der Natur selbst sich verlieren" (I, III, 160). Die Sensibilität ist „Quell' und Ursprung des Lebens", die Ursache der Sensibilität ist letzten Endes „Ursache alles Organismus" (I, III, 156).

Da nach Schelling „der Einzelorganismus die konzentrierte Form des allgemeinen Organismus" ist, so kann er auch folgern, daß eine Identität der letzten Ursache angenommen werden müsse, „wodurch (als durch eine gemeinschaftliche Naturseele) die organische und anorganische, d. h. die allgemeine Natur beseelt ist. Dieselbe Ursache also, welche den ersten Funken der Heterogenität in die Natur

geworfen, hat in sie auch den ersten Keim des Lebens geworfen" (I, III, 219). So ist die Weltseele gleichzeitig Tätigkeits- und Lebensquell in der Natur. Nur so aufgefaßt, wird der Untertitel, den Schelling seiner Schrift: „Von der Weltseele" gab, verständlich: Die Weltseele ist ihm eine „Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen (— Gesamt-)Organismus". [20])

Dieser Ansicht widersprechen auch die Stellen nicht, wo Schelling in den weiteren Werken zur Naturphilosophie die Weltseele erwähnt, z. B. in der „Abhandlung über das Verhältnis des Realen und Idealen in der Natur . . ." und in den „Aphorismen über die Naturphilosophie". Er weist hier erneut auf das Gesetz der Polarität hin, das für die ganze Natur Geltung habe. In der Hauptsache befaßt er sich jedoch mit der Schwerkraft und dem Lichtwesen. Das Lichtwesen identifiziert er mit dem, was der „Alten Begriff von der Weltseele oder dem verständigen Aether bekannt ist" (I, II, 369), fügt aber hinzu, daß dieses nur in der Annahme zu begreifen ist, „daß wir damit etwas weit Allgemeineres ausdrücken wollen, als was gewöhnlich durch das Licht bezeichnet wird". Damit will er sagen, daß er nicht das Licht, sondern das Wesen des Lichtes meint und sagt von diesem weiter, wie die Schwerkraft die Einheit in der Allheit sei, so sei das Lichtwesen die Allheit in der Einheit. Es ist „der Lebensblick im allgegenwärtigen Zentro der Natur", es entfaltet die in ihm gegenwärtige Ewigkeit, es bringt die Ruhe in Bewegung, kurz, es ist genau dasselbe Prinzip, daß in jener allgemeinen Seele erkennbar ist, „welche die Zeit durchdringt": „. . . und sollten wir nicht mit Platon übereinstimmen, dieses alles ordnende und bessernde Prinzip die allgemeine und allseitige Weisheit und die königliche Seele des Ganzen zu nennen?" (I, II, 368ff.).

In den „Aphorismen . . ." XCIIff. heißt es ferner: „Das erste Bewegende im Universum ist daher allein das Gemüt der ewigen Natur, oder die heilige Seele der Welt, die alle Dinge stets in sich auflösend und gleichsam verzehrend,

das erste und vornehmste Werkzeug der Ewigkeit ist . . . So also denken wir, daß die Natur aus Seele und Leib vollendet werde zu einem wahrhaft göttlichen Anblick". —

Daraus ersieht man, daß Schelling zur philosophischen Erklärung der Natur als Gesamtorganismus unbedingt der Hypothese einer Weltseele bedurfte. Er war davon ausgegangen, daß das sittliche Handeln nicht, wie Fichte wollte, der unmittelbare Zweck der Natur sein könne; denn es ist nur durch Freiheit möglich. Aber die Natur kann der mittelbare Zweck dafür sein, indem sie die Bedingung enthält, unter der allein Sittlichkeit möglich ist, nämlich die bewußte Intelligenz. So faßte Schelling denn die Natur als ein System unbewußter Vernunfthandlungen, deren höchster Zweck in der Verwirklichung des bewußten Ich besteht. Dadurch ergab sich ihm eine Weltauffassung, die an Leibniz erinnert: Die ganze Natur ist von Geist erfüllt, der sich in ihr aus der unbewußten zur bewußten Form emporringt; das Ringen des Geistes auf verschiedenen Stufen aber muß organisiert sein, und so kam Schelling durch diese theoretische Erwägung zuerst auf den Gedanken, daß die Natur ein allgemeiner Organismus sei. Zugleich sah er sich dadurch vor die Notwendigkeit gestellt, ein Prinzip anzunehmen, das die Bedingung jeglicher Organisation ist: Die Seele.

Zum anderen Male ging er aus von der empirisch festgestellten Tatsache, daß innerhalb der organischen Natur eine stetige, kontinuierliche Stufenreihe immer vollkommener sich gestaltender Gebilde besteht, daß also m. a. W. die niedrigsten Organismen Eigenschaften besitzen, die den auf einer höheren Stufe stehenden organischen Wesen in vollkommenerem Maße zukommen u. s. f. Schelling stellt, wie vorhin schon gesagt, drei solcher in höherer Vollkommenheit den Organismen zukommenden Eigenschaften fest: Rezeptivität oder Reproduktionskraft, Irritabilität und Sensibilität. Im Aufstieg von den niederen zu den höheren organischen Wesen verschiebt sich das Verhältnis von Reproduktion und Irritabilität; die einfachsten Lebewesen ha-

ben die höchste Vermehrungsziffer, aber die Bedeutung des Einzelwesens ist hier nicht von Belang, die Gattung ist alles. Höher hinauf im Gebiet des Organischen gewinnt das Individuum schon an Bedeutung, die Reproduktionskraft läßt nach; Reizbarkeit, Reaktionsfähigkeit und Beweglichkeit treten dafür um so wichtiger hervor. Auf der höchsten Stufe nimmt die Reproduktionskraft ein Minimum an, die Reizbarkeit ist geringer, dafür erreicht aber die Sinnestätigkeit, die auf den beiden anderen Stufen nur in geringem Maße vorhanden ist, hier ihr Maximum und führt zum Bewußtsein. Diese Arten von Organismen stehen also in einem umgekehrten Verhältnis zueinander, und da zwischen diesen drei Hauptgruppen Zwischenstufen, m. a. W. Übergänge feststellbar sind, so hatte Schelling den Zusammenhang des Organischen dargetan und das Organische zugleich im Sinne einer Entwicklung gefaßt. Da er — wenn auch etwas gewaltsam — im Unorganischen eine diesen drei organischen Gruppen analoge Steigerung feststellte (Magnetismus, Elektrizität und Chemismus), so konnte er mit Recht vermuten, daß der Gegensatz des Unorganischen und Organischen zu überwinden sei; vor allem konnte sich diese Vermutung auf die von Galvani gemachte Entdeckung der sog. „tierischen Elektrizität" berufen. Und wiederum drängte sich ihm die Ansicht vom Allorganismus der Natur auf; das Organische, schon in der untersten Stufe enthalten, arbeitet sich bis zur vollkommensten Form empor. Dazu trat dann noch der oben näher gekennzeichnete Gedanke der Polarität. Das höhere, kompliziertere und differenziertere organische Gebilde hatte sich ihm stets gleichsam als die Synthese der niederen ergeben. Er faßte deshalb den Entwicklungsprozeß der Natur als eine fortschreitende Differenzierung auf, hinter der eine einheitliche Urkraft steht, die die in ihr nur sekundärer Weise vorhandene Spaltung immer wieder potenziert aus sich hervortreibt. Eben deswegen kann sie nur eine lebendige Kraft sein, die die Natur zu einem lebendigen Ganzen, einem großen Or-

ganismus gestaltet. Ein lebendiger Organismus ist jedoch nur möglich durch das schaffende Prinzip, „das wir Seele nennen". Mithin muß auch in der Welt eine Weltseele vorhanden sein.

Wie sehr sich Schelling der Schwierigkeiten bewußt war, den so gewonnenen Begriff der Weltseele näher und deutlicher zu bestimmen, geht aus folgender Stelle hervor: Sie ist „ein gemeinschaftliches Prinzip, das zwischen anorganischer und organischer Natur fluktuierend die erste Ursache aller Veränderungen in jener und den letzten Grund aller Tätigkeit in dieser enthält, das, weil es überall gegenwärtig ist, nirgends ist, und weil es Alles ist, nichts Bestimmtes oder Besonderes sein kann, für welches die Sprache eben deswegen keine eigentliche Bezeichnung hat, und dessen Idee die älteste Philosophie ... nur in dichterischen Vorstellungen uns überliefert hat" (I, II, 347). [21])

Die nähere Bestimmung war etwas, was Schelling noch weit über seine naturphilosophische Epoche hinaus beschäftigen sollte. Hier hatte er gleichsam nur die fundamentalste und grundlegendste Bedeutung der Weltseele erkannt.

---

## Die Weltseele in der Identitätsphilosophie.

In seiner Naturphilosophie erkennt Schelling der Natur eine gewisse Realität zu: Durch reale Stufen oder Potenzen arbeitet sich der unbewußte Geist der Natur zum Bewußtsein empor; da er nun im „System des transzendentalen Idealismus" zeigte, daß der Geist auf seinem Wege zum Selbstbewußtsein ähnliche Stufen wie der Geist in der Natur zurücklege, jedoch im Unterschied von jenem in

idealen Stufen, so führte ihn dieser auffällige Parallelismus, der sich zwischen Natur und Geistesphilosophie geltend machte, dazu, beide aus einer übergeordneten Einheit abzuleiten. Da der Berührungspunkt beider Wissenschaften das Absolute war — denn die Natur war als ursprünglich produktiv Subjekt (natura naturans), als Produkt Objekt (natura naturata) (I, III, 284), und, da es beide Male eine und dieselbe Natur ist, als solche real absolut, und in ähnlicher Weise das Ich, jedoch ideal, absolut ist —, so wandten sich jetzt Schellings Untersuchungen dem Absoluten selbst zu, als dem gemeinsamen Vereinigungspunkt von Natur und Geist: Beide Absoluta sollen ihrem innersten Wesen nach identisch sein.

Je mehr sich Schelling in das Wesen des Absoluten vertieft, seine Eigenschaften entwickelt und das Absolute als Absolutes zu bestimmen sucht, desto mehr verliert bei ihm die Natur an eigener Selbständigkeit und Realität, bis er schließlich die erscheinende Welt für eine bloße Scheinwelt erklärt und ihr jegliche Selbständigkeit abspricht.

Damit entsteht für Schelling eine neue Aufgabe: Die Erklärung dieser Scheinwelt. Näher besehen ist dies ein Problem, das den Philosophen schon in seiner Frühzeit beschäftigt hatte, nämlich ob ein Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen möglich sei (I, I, 367). Zur Lösung dieser Frage konnte ihm nun die Weltseele sehr zu statten kommen; Schelling scheint dies auch in Betracht gezogen zu haben, aber es ist, als ob er sich scheute, dabei den Ausdruck Weltseele zu gebrauchen. Er ergeht sich in dunklen Worten, unter denen nur die Weltseele zu verstehen ist.

Die „Darstellung meines Systems der Philosophie" — die erste Schrift dieser Epoche — bleibt die Antwort auf die Möglichkeit eines solchen Ueberganges schuldig: Schelling bemerkt einfach, daß sie hier, wo vielmehr bewiesen worden sei, „daß eine solche Absonderung nicht an sich möglich, und vom Standpunkt der Ver-

nunft aus falsch, ja . . die Quelle aller Irrtümer sei", noch nicht beantwortet werden könne (I, IV, 128). Verschiedentlich kehrt diese Frage im „Bruno . . . ." wieder, und es findet sich bereits hier der Gedanke ausgesprochen, daß allem, was aus der absoluten Einheit hervorzugehen oder von ihr sich loszureißen scheint, „in ihr zwar die Möglichkeit, für sich zu sein, vorher bestimmt sei, die Wirklichkeit aber des abgesonderten Daseins nur in ihm selbst liege" (I, IV, 282). Im Grunde bleibt das Problem hier noch vollkommen unentschieden; erst in der Schrift: „Philosophie und Religion" tritt der ganze Ideenkomplex, der sich um die Frage nach dem Prinzip der Endlichkeit gebildet hatte, in den Vordergrund. Dieser Schrift geht der Zusatz zur Einleitung der zweiten Auflage der „Ideen . . ." voran. An diese beiden Abhandlungen müssen wir uns im wesentlichen halten, um Aufklärung über die Bedeutung der Weltseele in der Identitätsphilosophie zu erhalten.

Zur Erkenntnis des Absoluten fordert Schelling die „intellektuelle Anschauung": „Wir setzen vorerst überall nichts voraus als das Eine, ohne welches alles Folgende unbegriffen bleiben muß, die intellektuelle Anschauung" (I, VI, 29); denn — so schließt er — nur das Zusammengesetzte ist durch Beschreibung erkennbar, das Absolute aber ist als ideal auch unmittelbar real, d. h. es ist schlechthin einfach; „das Einfache aber will angeschaut sein" (I, VI, 26).

Seinem Wesen nach ist das Absolute, das Schelling auch als absolute Vernunft bestimmt, ein Selbsterkennen auf unendliche Weise und ist als solches ungeteilt, identisch. Es kann sich aber nicht selbst erkennen, ohne sich notwendig seiner Form nach in Subjekt und Objekt zu differenzieren. Im Begriff des Absoluten liegt, daß es nicht von außen erkannt werden kann; darum muß die Erkenntnis in ihm selbst stattfinden, und als Selbsterkennen ist das Absolute zugleich subjektiv und objektiv, ideal und real. Werden diese beiden Seiten getrennt vorgestellt, oder

wird eine dieser beiden Seiten mehr absolut angenommen als die andere, so würde dadurch der Begriff des Absoluten aufgehoben: „Das absolut Ideale ist auch das absolut Reale“ (I, II, 59). Als Selbsterkennen muß sich das Absolute betätigen, d. h. es muß sich in Objekt und das Objekt in sich verwandeln, oder m. a. W. es muß sich differenzieren in Subjekt und Objekt und aus dieser Differenz die Einheit, d. h. sich wiederherstellen.

Da alles, was aus dem Absoluten folgt, ewig ist, so sind auch die Akte, in denen sich das Absolute selbst setzt oder erscheint, ewig; durch die notwendige Subjekt-Objektivierung erscheint das Absolute aber als Objekt, als Subjekt und als die Einheit beider. In jedem ist das Absolute dargestellt; jeder Akt ist Einheit und Absolutheit. Das Subjektive nun bezeichnet Schelling als das „Wesen“ oder „Unendlichkeit“, das Objektive als „Form“ oder „Endlichkeit“; die erste der Einheiten nennt er deshalb auch die „Gestaltung des Wesens in die Form“, die zweite „die Auflösung der Form in das Wesen“, die dritte, „worin beide Absolutheiten wieder Eine Absolutheit sind“ (I, II, 64/65). Die erste ist Grund der realen Welt, die zweite der idealen, die dritte der der Zusammengehörigkeit beider. Alle Einheiten faßt Schelling zusammen in dem Begriff „Universum“, das er auch die „absolute Totalität“ nennt (I, IV, 125, § 26).

Die Einheiten setzt er gleich den Ideen, und diese, da ihnen eine von allem subjektivem Wissen unabhängige Realität zukommt, gleich den „Dingen an sich“ (I, II, 65). „Sie sind Synthesen der absoluten Identität des Allgemeinen und Besonderen“ und darum sind alle Ideen im Absoluten wieder eine Idee (I, II, 65 u. IV, 243). Im Absoluten selbst sind die Einheiten nicht unterschieden; um nun erkennbar zu sein, müssen sie aus dem Absoluten hervortreten als besondere Einheiten. Das ewige Universum, gleich der Selbstanschauung des Absoluten, scheidet sich in die besonderen Welten der Natur und des Geistes: Nur

in der Weltentwicklung wird die Selbstanschauung des Absoluten erkennbar. Die ewige Welt ist im Absoluten, die sichtbare außer ihm; diese wird Geist, jene ist Geist; diese entfaltet sich von Stufe zu Stufe, jene ist ewig und unwandelbar. Wie die sichtbare Welt außer dem Absoluten ist, wird hier, wie oben bereits angedeutet, noch nicht erklärt; Schelling scheint sie hervorgehen zu lassen aus der Differenzierung, und der Grund der sichtbaren Welt läge demnach in dem notwendigen Selbsterkennen des Absoluten.

Die Einheiten, die im Absoluten ungeteilt sind, erscheinen in der Natur gesondert. Die Welt ist nicht bloß im Ganzen eine besondere Einheit des Idealen und Realen, sondern sie ist eine solche Einheit in besonderer Form auf jeder ihrer Stufen; sie macht eine Reihe solcher Einheiten aus. Jede besondere Einheit in ihrer Unterscheidbarkeit und Unterordnung unter eine Einheit nennt Schelling Potenz. Die Naturphilosophie stellt er in drei solcher Potenzen dar: Schwere, Licht und Organismus. „Die erste Einheit, welche in der Einbildung des Unendlichen ins Endliche selbst wieder diese Einbildung ist, stellt sich im Ganzen durch den allgemeinen Weltbau, im Einzelnen durch die Körperreihe dar. Die andere Einheit der Zurückbildung des Besonderen in das Allgemeine oder Wesen drückt sich aber immer in der Unterordnung unter die reale Einheit, welche die herrschende Natur ist, in dem allgemeinen Mechanismus aus, wo das Allgemeine oder Wesen als Licht, das Besondere sich als Körper nach allen dynamischen Bestimmungen herauswirft. Endlich die absolute Ineinsbildung oder Indifferenzierung der beiden Einheiten, dennoch im Realen, drückt der Organismus aus, welcher daher selbst wieder, nur nicht als Synthese, sondern als Erstes betrachtet, das Ansich der beiden ersten Einheiten und das vollkommene Gegenbild des Absoluten in der Natur ist“ (I, II, 68).

Der allgemeine Organismus, den Schelling 1798 durch die Hypothese der Weltseele erklärt hatte, ist ihm also jetzt

das Gegenbild des Absoluten; damit ist Schelling aber in eine unvermittelte Zweiweltentheorie geraten; denn Schelling erklärt ausdrücklich, die Natur sei außer dem Absoluten. Diesen Dualismus zu beseitigen, ist Gegenstand der Schrift: „Philosophie und Religion".

Das Verhältnis von Gott und dem Absoluten hatte Schelling bisher nicht berührt. Durch Eschenmayers Schrift: „Die Philosophie in ihrem Übergange zur Nichtphilosophie" (1803) veranlaßt, setzt er jetzt das Absolute gleich Gott und rechtfertigt dies dadurch, daß über dem Absoluten nicht noch ein Alsolutes, als das Gott doch angesehen werden müsse, stehen könne; denn das erstere Absolute wäre dann eben nicht absolut. Wie nun Gott erkannt wird, und wie Wissen und Glauben identisch sind, geht aus dem früher Gesagten über die intellektuelle Anschauung hervor.

Als die wichtigsten Versuche, zwischen dem obersten Prinzip der Intellektualwelt: der Gottheit und dem Prinzip der sinnlichen Welt eine Verbindung herzustellen, nennt Schelling die Emanationslehre und die dualistische Theorie. Beide sind nach seiner Ansicht nicht richtig; denn beide machen Gott zum Prinzip des Materiellen und des Bösen; die Theorie in Platons Timäus bezeichnet er sogar als den „rohesten Versuch" (I, VI, 36), weil der Gottheit da ein Stoff unterlegt und sie als das Absolute dadurch begrenzt werde.

Schelling erklärt deshalb: „Vom Absoluten zum Wirklichen gibt es keinen Übergang . . ." noch „eine Brücke", sondern der „Ursprung der Sinnenwelt ist nur als vollkommenes Abbrechen von der Absolutheit, durch einen Sprung, denkbar", . . . „kann nur in einer Entfernung, in einem Abfall von dem Absoluten liegen" (I, VI, 38).

Die Möglichkeit dieses Abfalls muß im Absoluten selbst gesucht werden und somit auch aus ihm erklärbar sein. Der Grund des Abfalls aber und die Wirklichkeit liegt nicht im Absoluten, sondern lediglich im Realen oder Angeschauten selbst; die Selbstobjektivierung des Absoluten

ist notwendig seine Selbstverdopplung. Dieses Reale ist das notwendige Gegenbild des Absoluten, und da dieses genau so absolut ist, wie sein Urbild, so muß es notwendig auch die Freiheit haben, sich von seinem Vorbild losreißen zu können. Jede Teilnahme Gottes an dem Abfall ist unmöglich [22]); denn der Zusammenhang des Gegenbildes mit seinem Vorbild hindert nicht die Möglichkeit des Abfalls, zerreißt aber mit der Tat des Gegenbildes selbst.

Gott vermag nur die Idee, mithin nur Ewiges zu produzieren; auch das Gegenbild produziert nur Ewiges (I, VI, 35). Durch die Lossagung von der notwendigen Verknüpfung mit dem Absoluten jedoch geht der Ewigkeitscharakter des von dem Gegenbild Produzierten verloren. Das Gegenbild muß produzieren, aber durch ihren Abfall kann die Idee nur Endliches hervorbringen, und sie wird zur Seele: „Das Produzierende bleibt immer die Idee, welche, insofern sie bestimmt ist, Endliches zu produzieren, in ihm sich anzuschauen, Seele ist. Das, worin sie sich objektiv wird, ist nicht mehr ein Reales, sondern ein bloßes Scheinbild, ein immer und notwendig Produziertes, das nicht an sich, sondern nur inbezug auf die Seele, und auch auf diese nur, sofern sie von ihrem Urbild abgefallen ist, wirklich ist" (I, VI, 41).

Daß der Seele als dem abgefallenen Gegenbilde das Positive ihrer Selbstheit zur Negation wird, und daß sie nicht mehr, wie im Absoluten als Idee existierend, Absolutes und Ewiges, sondern Endliches und Zeitliches produziert, dies ist die Strafe für die Schuld des Abfalls (ebd. 42); trotzdem „sucht das Produzierende das Produzierte so viel wie möglich der Idee gleich zu machen" (ebd. 46). Den Abfall selbst und den Anfang des sichtbaren Universums erklärt Schelling für ewig (ebd. 44).

Unter diesem abgefallenen Gegenbilde muß Schelling die Weltseele notwendig verstanden haben, in einem Sinne, wie er später noch zu verdeutlichen sein wird. „Sie kann die Urbilder nicht mehr in ihrer wahren, sondern nur in

einer durch die Materie getrübten Gestalt erblicken" (ebd. 48). Sie wurde also durch ihren Abfall an die Materie gekettet, die ohne sie ein wahres Nichts war; beide zusammen bringen den „schönen Schein des Lebens hervor" und den Weltorganismus (I, II, 369). Damit hatte Schelling die Herkunft der Weltseele erklärt; es mag hier noch auf eine Stelle hingewiesen werden, die die früher erwähnte Identifikation der Weltseele mit dem Lichtwesen bedeutend erhellt: „Wie Gott in dem ersten Gegenbild, . . . so schaut die Seele auch sich selbst wieder hinein in die Natur, im Licht, welches der in ihr nur wie in Trümmern wohnende Geist ist" (I, VI, 49).

Schelling hat hier die Weltseele einmal als Stütze seiner Identitätsphilosophie, zum andern, um den Ursprung des Bösen zu erklären. Er erreicht dies dadurch, daß er eine Intellektualwelt annimmt, diese als das Absolute bezeichnet und ihm ein notwendiges Gegenbild zuerkennt, das zwar zum Absoluten gehört, aber die Möglichkeit hat, abzufallen. Das Absolute selbst ist das Subjekt, sein geistiges Gegenbild, notwendig durch die Selbsterkenntnis des Absoluten, ist das Objekt; das Band beider oder der Spiegel gleichsam, durch den beide verbunden sind, ist das absolute Subjekt-Objekt oder die absolute Indifferenz. Indem das Objekt nun die Möglichkeit des Abfalls realisiert, bleibt es doch innerhalb des Absoluten, wird aber seinerseits wieder zum Subjekt und als solches muß ihm selbst wieder ein Gegenbild zuteil werden, das ihm gleichsam Objekt der Erkenntnis ist. Das ist die Materie; mit ihr muß das Gegenbild bei seinem Abfall in Verbindung treten; das kann es jedoch nur durch etwas, das gegen das Subjekt, das geistige Gegenbild, und das Objekt, die Materie, als indifferent, u. z. genau so indifferent erscheint, wie das vermittelnde Band in der Intellektualwelt: das absolute Subjekt-Objekt. Das ist hier die Seele; sie tritt erst in die Erscheinung in dem — zeitlos gedachten — Augenblicke, wo das Gegenbild die Möglichkeit in die Tat umsetzt.

Die Seele, das formvermittelnde Prinzip, ist hier also etwas Besonderes, das dem Körperhaften nicht von vornherein innewohnt. Gerade dadurch, daß Schelling in seiner Naturphilosophie die Seele als ein dem Körperhaften immanentes Prinzip gefaßt hatte, war die Verwandtschaft zu Giordano Bruno nahegelegt. Dieser hatte in seiner Schrift: „Della causa, principio ed uno" (1584) in den Dialogen II ff von der Weltseele, der Materie und ihrem Zusammenhang gehandelt. Bruno ging davon aus, daß für die Philosophie die Erkenntnis Gottes über die Grenzen der begreifenden Vernunft hinausliege. Wenn sie darum von Prinzipien und Ursachen spreche, könne es sich für sie nur um die der Natur handeln. Dann macht er einen interessanten Unterschied zwischen Prinzip und Ursache: Prinzip ist für ihn, was innerlich zu der wesentlichen Erzeugung einer Sache beiträgt und in dem Produkt vorhanden bleibt, Ursache dagegen, was nur äußerlich zur Hervorbringung eines Dinges entweder als Bewirkendes oder als Zweck beiträgt. In diesem Sinne ist ihm bewirkende Ursache bezw. Zweckursache der Dinge die universelle Vernunft als das Hauptvermögen der Weltseele. Das Prinzip der Dinge ist die Weltseele selbst. Die Materie aber ist für Bruno das Vermögen oder das Substrat. Das Vermögen wird wieder unterschieden in ein aktives und ein passives; doch gilt diese Trennung nicht für das absolut Unendliche; da ist Vermögen und Wirklichkeit eins; denn die absolute Möglichkeit ist nicht früher als die Wirklichkeit. Das Seinkönnen fällt deshalb zusammen mit dem wirklichen Sein. Da nun die Materie das absolute Vermögen ist, so darf auch die gestaltende Seele nicht von ihr gesondert werden; denn die Materie ist nicht nackte Möglichkeit, sie nimmt keine besondere Form von außen an, sondern sendet sie wie aus ihrem Schoße herauf und treibt sie hervor. Sie ist nicht ein empfängliches Vermögen, sondern enthält alle Formen in sich und schließt sie ein. Sie entfaltet, was sie unentfaltet enthält. Darum ist absolute Möglichkeit und

Wirklichkeit Eines; dieses unendliche Eine ist nicht Materie, denn es ist nicht gestaltet noch gestaltbar, es ist nicht Form, denn es formt und gestaltet nichts anders.

Da aber die einzelnen explizierten Dinge nicht alles sind, was sie sein können, darum allein scheint es nach Bruno Tod, Böses und das Übel zu geben. Sie sind nach ihm in Wahrheit weder Wirklichkeit noch Vermögen, sondern Mangel und Unvermögen. Was Bruno die Einheit von Form oder Seele und Stoff oder Körper nennt, das heißt in Schellings Sprache 1802 die Einheit des Idealen und Realen. Daß er aber gleich anfangs sich von Bruno unterscheidet, geht daraus hervor, daß im Idealen und Realen Stufen bestehen sollen, die, vollkommen voneinander gesondert, nur dadurch zum Absoluten vereinigt sind, daß sie einander durchaus entsprechende Stufen sind, m. a. W. also dadurch, daß sie durch das Band der Identität zusammengehalten werden. Vollends unterscheidet er sich dann von Bruno, wenn er die Stufen des Idealen und Realen in eine übersinnliche, unendliche Welt erhebt und aus ihr eine endliche Scheinwelt hervorgehen läßt, der er aber wieder dieselben Stufen im Idealen und Realen zuerkennt; darum konnte Schelling jetzt auch von einer idealen, d. h. einer unendlichen und einer realen, endlichen Welt schlechthin sprechen, und ebenso von der absoluten Identität beider Welten. Das konnte er jedoch nur, wenn es etwas gab, das dem zum Idealen sich erhebenden Realen der unendlichen Welt ein Reales vermittelte: Das ist die Seele. Hier liegt die Bedeutung der Weltseele im Identitätssystem, zugleich ist hier auch die größte Abweichung Schellings von Bruno und seinem eigenen früheren Standpunkt. Nur durch eine Modifizierung seiner früheren Gedanken von der Weltseele konnte er seine Identitätsphilosophie noch stützen; sie verschafft dem neuen Idealen das Reale, sorgt also für dieselben Stufen in der Scheinwelt, wie sie in der unendlichen Welt vorhanden sind, und ermöglicht dadurch erst die Identität.

Sie kann dem neuen Idealen ferner nur ein endliches Reales vermitteln, und darum liegt die Endlichkeit und das mit ihr zusammenhängende Böse und Übel nicht wie bei Bruno an einem Unvermögen der Materie, sondern an der eigenen, freien Willenshandlung des Gegenbildes.

Ein Zusammenhang Schellings mit Spinoza ist auch unverkennbar; bei ihm folgt der Inbegriff alles Endlichen mit zeitloser Notwendigkeit aus dem Einen, Unendlichen, aber Spinoza hatte die Schwierigkeit, zu erklären, wie aus einem unendlichen Wesen endliche Wesen hervorgehen können. Dem entgeht Schelling durch die Annahme der Weltseele. Andererseits folgt bei Schelling die Endlichkeit nicht mit absoluter Notwendigkeit aus dem Unendlichen. Das Gegenbild ist zwar notwendig, aber der Abfall und somit die Endlichkeit beruht auf einer Möglichkeit oder dem freien Willen des Gegenbildes. Dadurch erhalten wir aber auch noch einen Gegensatz zu Bruno, der erklärt hatte, daß Möglichkeit und Wirklichkeit im Absoluten Eins sind; Schelling macht einen Unterschied zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit: Das Absolute enthält zwar die Möglichkeit in sich, nämlich dadurch, daß es ein notwendiges Gegenbild hat, nicht aber enthält es auch die Wirklichkeit in sich; diese hängt lediglich vom Gegenbilde ab.

---

## Die Weltseele in der Religionsphilosophie.

Das Ergebnis, das Schelling in seiner Identitätsphilosophie hinsichtlich des Verhältnisses von Gott und Welt erzielt hatte, konnte ihn nicht ganz befriedigen. Wir sehen ihn in seinen naturphilosophischen Schriften von 1805—1807, die man wohl noch zur Identitätsphilosophie rechnen darf, schon damit beschäftigt, die Welt doch nicht einfach durch

einen Abfall von Gott zu erklären; er spricht hier, wie bereits früher angedeutet, von einem „göttlichen Bande" (= Weltseele), durch das er die Welt mit Gott verbunden denkt, ferner von der Weltseele als einem göttlichen Werkzeuge, dessen sich Gott bedient, um sich durch dasselbe zu offenbaren.

Die Schrift: „Philosophie und Religion" zeigt deutlich, daß hinter dem Problem: Glauben — Wissen außer der Frage nach dem Verhältnis von Gott und Welt auch noch andere Fragen auftauchten, die sich auf das religionsphilosophische Gebiet erstrecken, und so ist es denn nicht verwunderlich, daß Schelling sich in der Folgezeit der Religionsphilosophie zuwendet und auch das Problem Gott — Welt von diesem Standpunkt zu lösen sucht.

Schon die nächste Schrift: „Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit . . ." schlägt in dieser Hinsicht neue Wege ein; Schelling spricht hier z. B. von einer „Natur in Gott", von „einem dunklen Grunde in Gott", von „etwas in Gott, das nicht Gott selbst ist" etc., alles Bestimmungen, die darauf hinausgehen, die Welt doch aus und durch Gott erklären zu wollen. Nähere Ausführungen macht Schelling jedoch hier nicht, weil er sich mit einer ganz speziellen Untersuchung beschäftigt; es erübrigt sich daher, auf diese Abhandlung weiter einzugehen, und wir wenden uns deshalb der Schrift: „Die Weltalter" zu.

Früher schon hatte Schelling das sichtbare Universum als Selbstoffenbarung Gottes gefaßt. Diese Einsicht will er jetzt vertiefen. Wenn Gott sich offenbart, so muß eine Zeit gewesen sein, in der er sich nicht offenbarte, ferner eine Zeit, in der er sich offenbart, und eine Zeit, in der er vollkommen offenbart sein wird, mit anderen Worten: Es gibt Zeiten in Gott, göttliche Weltzeiten. Es gibt Stufen, die sich zueinander verhalten, wie Niederes zu Höherem, darum nennt Schelling diese Stufen oder Perioden der Selbstoffenbarung Gottes auch Potenzen.

Karl Groos hat bereits darauf hingewiesen, welchen mannigfachen Gebrauch Schelling im Laufe seiner Entwicklung von dem Begriffe Potenz gemacht hat: Bildlich in der Naturphilosophie, methodisch in der Identitätsphilosophie.[23]) Hier macht er einen prinzipiellen Gebrauch von dem Begriff der Potenz. Schelling unterscheidet, um das vorwegzunehmen, drei Potenzen: Das Nichtseiende ($A^1$), das Seiende ($A^2$) und das Band beider ($A^3$). Wie er dazu kommt, soll im folgenden gezeigt werden.

Einleitend bezeichnet Schelling als den höchsten Gegenstand der Philosophie das Urlebendige, das älteste Wesen, dem kein anderes vorausgeht. Dieses älteste Wesen wird Gott genannt. In ihm ist Notwendigkeit und Freiheit. Die erstere wird schon dadurch anerkannt, daß Gott ein notwendiges Dasein zugeschrieben wird.

Das Notwendige von Gott nennt Schelling die „Natur Gottes" (I, VIII, 210). Soll Gott ein Wesen sein, das, wie alle übereinstimmen, mitteilsam, die reinste Liebe ist, so müssen in diesem Notwendigen Gottes schon zwei Prinzipien angenommen werden: Das Wesen selbst und die Kraft, sich mitzuteilen. Jenes kann gefaßt werden als die Kraft der Selbstheit, des Insichseins, dieses als die Kraft, sich auszubreiten; jenes ist Verneinung des Sichmitteilens, dieses ist die Verneinung dieser Verneinung, also die Bejahung. Trotz dieses Gegensatzes muß erkannt werden, daß es ein und dasselbe Wesen ist, das verneint und das bejaht. Wir müssen also drei Mächte in diesem ersten Wesen feststellen: „Die ewig verneinende und die ewig bejahende Potenz und die Einheit beider machen das Eine unzertrennliche Urwesen aus" (ebd. 217). Es muß Widerspruch in dieser ersten Natur sein, und nur die drei Potenzen zusammen machen die notwendige Natur aus, das „Wesen, dem nicht verstattet ist, nicht zu seyn, das schlechterdings seyn muß" (ebd. 218). Jede dieser drei Potenzen ist ursprünglich, und jede hat den Anspruch, das Seiende zu sein, aber eben darum gelangen sie nicht zum Sein. Es ist

in diesen drei Potenzen wohl Leben, aber es hat keinen Bestand, da, wenn es bis zum Höchsten aufgestiegen ist, notwendig in den Anfang zurückkehrt, weil dieses Notwendige ursprünglich Verneinung ist, und so ist denn die „erste Natur" in Gott am meisten von der Natur des nicht Seienden, oder „es erscheint selbst als das nicht Seiende" (ebd. 221) (= $A^1$).

Vermöge dieser Notwendigkeit seiner Natur kommt es in Gott selbst noch außer ihm zum wirklichen Dasein. Es muß demnach noch ein anderes Prinzip von Gott außer jenem Notwendigen angenommen werden: In dem wirklichen, lebendigen Gott muß eine Einheit von Notwendigkeit und Freiheit sein. Dieses zweite bestimmt Schelling als das lautere Wollen, als den lauteren Geist, und dieses ist seiner Natur nach das am meisten Seiende (= $A^2$). Dieses zweite Prinzip wird der „ersten Natur" gleichsam zum „Heiland" und „Befreier" (ebd. 248), indem es in Bezug tritt zu der „ersten Natur". Aber dieses Bezugs zum „unfaßlichen Geist" ist die „erste Natur" nur fähig durch das, was in ihr das Freie und Notwendige zugleich ist (+ A). [24])

Die „erste Natur" wird dadurch zu Bestand gebracht; ohne den Geist kann sie nicht aus ihrem Widerspruch herauskommen, erst durch den Geist wird sie ins Sein herabgesetzt, und dadurch wird sie zum „Urkeim der künftigen sichtbaren Natur" (ebd. 248). Diese Natur ist nicht Gott; denn sie gehört nur zum Notwendigen Gottes und „auch von diesem Notwendigen ist sie nur ein Teil, eine Potenz". Es gibt demnach bei Schelling keine Urmaterie, sondern der Urstoff ist „als ein in der ewigen Bewegung durch Unterwerfung oder Herabsetzung dazu gewordener (ebd. 242).

Kann nun die höhere Potenz, der Geist, das Freiheitliche in Gott, das „alle Wunder der ersten Natur" eröffnet, für sich Bestand haben? Nein; denn ihr Gesetz ist, die verneinende Urkraft zurückzudrängen, und so ist auch in ihr ein Widerstreit. Auch sie kann sich selbst nicht helfen; nur durch ein Höheres kann sie zu Bestand kommen; sich

selbst überlassen, bleibt sie das ewige Ja, und erst d
das Höhere (= $A^3$) wird sie durch Besonnenheit und
sicht zu einer anderen Welt entfaltet. Gegen dieses Hö
kann die zweite Potenz, obwohl sie lauter Geist ist,
Stoff werden und leidende Eigenschaften annehmen. So
stimmt sie denn Schelling als den „Urstoff der reinen hi
lischen Wesenheit und die Grundlage und gleichsam e
Materie der zukünftigen Geisterwelt" (ebd. 248); denn
dem Ewigen widerspricht das Gezeugtwerden nicht.

Was ist nun jenes Dritte, Höhere? „Wenn in j
ersten Potenz, kraft welcher das notwendige Wesen
selbst in sich abschloß und nach außen versagte, der e
Grund der Natur, in der zweiten, ihr entgegenstehender
Geisterwelt erkannt, so können wir über die Bedeu
der dritten nicht wohl zweifelhaft seyn. Sie ist jene a
meine Seele, durch die das Weltall beseelt wird, die d
den unmittelbaren Bezug zur Gottheit jetzt selbst beso
und ihrer mächtig ist, das ewige Band sowohl zwis
Natur als Geisterwelt als zwischen der Welt und Gott,
unmittelbare Werkzeug, durch welches Gott allein in
Natur und die Geisterwelt wirkt" (ebd. 252).

Auch dieses Dritte ist des Bestands für sich unfä
da es ein zwar dem Wesen nach freies, aber aus der
wendigkeit geborenes Prinzip ist. Wenn ihm nun
durch ein noch Höheres wieder geholfen würde, so wü
da jenes Prinzip nicht noch weiter vorgehen kann, ein „ri
gängiger Prozeß" entstehen. Die Hilfe kann ihm nicht d
eine der anderen Potenzen werden, sondern sie wird
durch den „Anblick der ewigen Freiheit", die Gott se
seinem innersten Wesen nach ist. [25]) Dadurch wird
Höchste der ewigen Natur — denn die drei Potenzen
$A^2$, $A^3$ machen die ewige Natur aus — zur Freiheit e
ben. Alle anderen Potenzen kommen dadurch zu Bes
und Wesen, indem, was früher Anfang, jetzt Ende
und jede unmittelbar des höheren Einflusses teilhaftig w
mittelbar aber alle des göttlichen, da ja die „allgem
Seele" des Bezugs zu Gott fähig ist.

Im folgenden begegnet Schelling dem Einwurf, daß Zustand des Widerspruchs dem seienden Gott voran-, daß Gott nicht von aller Ewigkeit seiend sei, wie meinen angenommen, und zwar so, daß er sagt: Die idung von Notwendigkeit und Freiheit in Gott ist von gkeit her; das Notwendige ist der Freiheit von Ewig- untertan, und zwar „freiwillig untertan" (ebd. 265). Gott st ist wesentlich ein „ruhender Wille", lautere Freiheit, darum muß notwendig auch das Andere sein: „Es also, wenn die reine Gottheit gleich A, jenes Andere ch B ist, daß der vollständige Begriff der seyenden, ndigen Gottheit nicht bloß A, sondern A + B ist". „Wir en von keinem als einem lebendigen Gott, jener Zu- menhang seines höchsten geistigen Lebens mit einem lichen ist das Urgeheimnis seiner Individualität . . ." d. 258ff). Gott an und für sich selbst ist als der lau- te Geist über alles Sein erhaben. Daraus folgt, daß ohne eine ewige, ihn ins Sein bringende Potenz nicht könnte, daß also sein lebendiges, wirkliches Dasein ein stillstehendes, totes, sondern „eine ewige Geburt Seyn ist, deren Mittel und Werkzeug die ewige Natur gebärende Potenz) von Gott heißt" (ebd. 269). Sie ist ewige Keim Gottes, der Stand der Möglichkeit = Po- ialität, in den sich Gott selbst freiwillig gesetzt hat. lange Gott jene Möglichkeit auf sich beruhen läßt, ist icht existierend, ist „implicite" nicht seiend. Nur durch Tat, den Entschluß, sich zu entfalten, wird er „expli- ein seiender Gott sein; er war dieses auch schon er, aber nur ein für sich seiender, unerkannter Gott. — Als Ganzes zieht die ewige Natur den Geist der Ewig- an, um von ihm ins Sein gesetzt zu werden. Das ge- eht nur durch eine freie Tat des lauteren Geistes. Faßt er den Entschluß zur Offenbarung, so zieht auch jede untergeordneten Potenzen der ewigen Natur die ihr zu- ist höhere an, und es entsteht in jeder ein ähnlicher ieb und eine Sehnsucht zum eigenen Leben, wie in der

ewigen Natur selbst. Dabei wird dann die erste Potenz zur äußeren Natur, und, obwohl anfangs nur eine Potenz des göttlichen Lebens, doch ein in sich geschlossenes Ganze und der ewigen Natur gleich. Sie entwickelt in sich selbst wieder jene drei Mächte der ewigen Natur: Die verneinende Kraft ist die ursprüngliche, darum erste Potenz (— A), das von ihr innerlich gesetzte Wesen ist die zweite Potenz (+ A), aber das „Allerinnerste" in ihr ist das „heimliche Band, die verborgene Kraft ihres Einsseyns" (± A).

„Dürfen wir nun das über Natur und Geisterwelt schwebende Wesen als allgemeine Seele . . . . betrachten, so folgt von selbst, daß jenes Verborgenste der Natur, weil ein jener Seele Verwandtes, auch selbst ein seelenartiges Wesen sey . . . Wer könnte daran zweifeln, der nur jemals beobachtet, wie ganz und gar von innen heraus die Natur wirkt, dem besonnensten Künstler gleich, nur dadurch unterschieden, daß hier der Stoff nicht außer dem Künstler, sondern mit ihm selbst eins und innig verbunden ist; wer zweifeln, der bemerkt, wie, noch ehe sie die eigentliche Seele entfaltet, schon in der sogenannten todten Materie jede Gestalt und Form ein Abdruck von innerlichem Verstand und Wissenschaft ist; wer die selbstständige Seele nicht erkennen, der die innerlich gebundene, doch zugleich freie, ja willkürlich spielende Kunst in der großen Stufenfolge der organischen Wesen, ja selbst in der allmählichen Ausbildung einzelner Teile gesehen? . . ." (ebd. *276*).

Hier haben wir offenbar die Weltseele. Sie ist es, die das eigentliche Band zwischen Materie und Geist in der sichtbaren Natur bildet, das die Natur des unmittelbaren Bezugs zu ihrem Höheren: der Geisterwelt fähig macht und unmittelbar zu Gott. Sie erwacht zugleich mit der eintretenden „Krisis" in der Natur und der Sehnsucht zum Höheren. Sie ist die verborgene, seelenartige Substanz, die sich mit der in Freiheit und „in ihre eigene Potenz gestellte Natur" entfaltet, durch die die Natur ein Ganzes und ein

selbstschaffendes Wesen ist. Sie ist der allgemeinen Seele verwandt und ordnet ebenso wie diese die anderen Potenzen sich unter. Nur allmählich sucht sie das Widerstrebende mit Besonnenheit zu überwinden und „so die eigene Mutter, in der sie zuerst empfangen und gehegt wurde, zu einem allgemein beseelten Wesen zu entfalten" (ebd. 278). Sie beginnt mit der Erweckung jener inneren, durch die ganze Natur gehenden Entzweiung (= Polarität); sie ist die schöpferische Kunst, die nach Bewußtsein strebt, und die in diesem ihrem Streben eine ganze Stufenleiter von Gebilden und Geschöpfen durchwandelt, bis sie in der „holdseligen Menschengestalt" ihren himmlischen Keim ganz entfaltet, und „wo sie eben darum den Sieg ihrer Befreiung feiert".

Diesen Stufengang aber vollbringt die Weltseele nur durch ihr Vorbild in der Geisterwelt; was in diesem nur in vorbildlicher oder möglicher Weise ist, das ist in ihr und durch sie als dem Untergeordneten wirklich und gegenbildlich. Für sich haben alle diese Gestaltungen keine Wirklichkeit; denn die Natur selbst, aus der sie aufsteigen, ist gegen die wahrhaft seiende Gottheit in einem potentiellen Verhältnis. Obwohl dieses ganze Leben nun nicht völlig nichtig ist, so ist es doch gegen die Gottheit ein Nichts, ein Spiel; es bleibt in der Bildlichkeit. Gegen das Höhere, die Geisterwelt, ersinkt die ganze sichtbare Natur zu Stoff und Materie, und von dieser so bestimmten Materie sagt Schelling, daß es wohl erlaubt sei, sie als bloße Erscheinung zu betrachten (ebd. 283). Darum erkennt Schelling der Weltseele hier auch nur insofern ein Sein zu, als sie mit dem obersten Prinzip der Geisterwelt und hinwiederum durch dieses mit der allgemeinen Seele in das allgemeine Sein verkettet ist: Die Weltseele schafft in „dunkler Ahndung" und enger Anlehnung an ihr Vorbild.

Schon hier in dem Fragment: „Die Weltalter" ist Schellings Absicht deutlich, eine rationale Erklärung der an sich religiös-mythischen Darstellung der Schöpfung zu geben, und

so finden wir denn auch in dem zweiten Buche seiner „Einleitung in die Philosophie der Mythologie“ eine „. . . Darstellung der reinrationalen Philosophie“. Auch auf diese muß noch näher eingegangen werden.

Die Philosophie geht darauf aus, ein Prinzip zu suchen, das allem Sein zugrunde liegt, und von dem sich alles Sein ableiten läßt. Von einem solchen Prinzip ausgehen, heißt deduktiv verfahren; Deduktion ist jedoch nur dann möglich, wenn vorher gezeigt ist, wie das Denken zu jenem Prinzip gelangt. Das ist Aufgabe der rationalen, induktiven oder negativen Philosophie, wie sie Schelling auch im Unterschied von der positiven oder deduktiven nennt. Nun gibt es nach Schelling zwei Arten der Induktion: Diejenige, die ihre Elemente aus der äußeren Erfahrung, und die, welche sie aus dem Denken selbst schöpft; nur durch die letztere gelangt man zum Prinzip (II, I, 321 ff, 326).' Auch das Denken ist eine Art Erfahrung, jedoch innere Erfahrung. Die äußere Erfahrung sagt, was wirklich und unwirklich ist, die innere, was möglich und unmöglich ist. Methodisch ist die rationale Philosophie also induktiv, und, indem sie versuchsweise das Mögliche und Unmögliche erwägt, dialektisch. Das Gesetz, die treibende Macht, die diese dialektische Methode beherrscht, ist das Gesetz des Widerspruchs in seiner positiven Bedeutung. [26])

Der oberste Begriff im Denken ist das Seiende; es ist die allgemeine Möglichkeit zu einem Sein. Zu diesem Seienden nun läßt sich kein unmittelbareres Verhältnis des Seins denken als das Seinkönnende. Dieses ist die erste Potenz, und, wenn wir mit Schelling das Seiende jetzt als A bezeichnen, so ist das Seinkönnende —A. Es ist notwendig zu denken als das nicht Seiende. Es ist nicht gar nichts: „Nicht Seyn (μὴ εἶναι) ist nicht Nichtseyn (οὐκ εἶναι)“ (II, I, 288). Es ist das erste Denkbare (primum cogitabile). Da nun „das Denken . . . nicht beim Seynkönnen stehen bleiben kann“ (II, III, 65), so muß dem Seinkönnen notwendig eine bewegliche Natur zuerkannt werden. Seinkönnen

ist ruhendes Wollen; einem ruhenden Wollen ist natürlich, zum wirklichen Wollen zu werden. Als zweiten Moment des Seienden konstruiert darum Schelling das Reinseiende (+ A). Das Seinkönnende wird zum wirklichen Sein (actus purus); das Seinkönnen ist ruhender Wille, es hat die Macht, zu sein und nicht zu sein; das Reinseiende dagegen ist reines Wollen; ihm fehlt die Macht, auch nicht zu sein, es ist das Sichnichtversagenkönnende. Ist die erste Potenz ein Sich-Selber-Wollen-Können, so ist die zweite Potenz ein reiner „unselbstischer Wille", da es unmöglich ist, daß das Reinseiende sich als Reinseiendes wollen könnte, denn das ist es ja schon.

Die dritte Potenz ist die Kopula beider; das Seiende kann sowohl reine Potenz als reiner Aktus sein. Schelling bezeichnet das Seinkönnende auch als reines Subjekt, sofern es dem Reinseienden Subjekt ist; dieses als reines Objekt, da es nur für die erste Potenz Objekt ist, nicht auch für sich selbst; die dritte Potenz nennt er das unzertrennliche Subjekt — Objekt. Ist die erste Potenz das Ansichsein, die zweite das Außersichsein, so ist die dritte das Beisichbleibende, das im Außersichsein an sich bleibt, das seiner selbst mächtig ist.

Auch diese dritte Potenz ist nichts neben oder außer den beiden ersten. Alle Potenzen sind nur Ein dreifaches Wesen. Ein und dasselbe ist das Seinkönnende, das Reinseiende und das Beisichbleibende. Mit der Gesamtheit der drei Potenzen haben wir nur die „essentia", nicht auch die „existentia" des Seienden bestimmt; das Prinzip selbst bleibt der reinen Vernunftwissenschaft verschlossen, da sie sich nur mit dem „Was", nicht auch mit dem „Daß" beschäftigt. Das Ganze der Potenzen ist nur die Idee des Seienden: „Zur Wirklichkeit wird es erst dann erhoben, wenn Eines oder Etwas ist, das diese Möglichkeiten ist (!), die bis jetzt bloß in Gedanken reine Noëmata sind" (II, I, 313).

Was nun diese Möglichkeiten ist (!), kann nicht selbst wieder Potenz sein; denn das Ganze der Möglichkeiten

bedarf Eines, das ihm Ursache des Seins ist. Diese Ursache ist das Seiende selbst, das wohl zu unterscheiden ist von dem Seienden, mit dem Schelling die Gesamtheit der Potenzen begreift; das Seiende selbst ist Gott. Bis zu ihm kann das Denken vordringen, aber ihm nicht weiter beikommen. Mit ihm kann man die deduktive Wissenschaft anfangen, wenn man ihn rein für sich hat, d. h. Gott oder das Seiende selbst kann nur dann Prinzip sein, wenn es von dem bloß unselbständig Seienden, nämlich den Potenzen, losgelöst ist. Hier erst wird die Aufgabe, die sich die reine Vernunftwissenschaft stellt, deutlich: Das oberste Prinzip frei für sich zu haben.

Alle Möglichkeit, die in dem Seienden verborgen ist, soll ins Wirkliche geführt werden. Die Potenzen, in Gedanken vom göttlichen Aktus gelöst, bleiben trotzdem nach wie vor Potenzen, weil sie gedacht werden müssen. Durch die Absonderung vom Prinzip erhalten die Potenzen die Fähigkeit, „außer diesem Seyn gesetzt zu werden und ein anderes anzunehmen, welches das ihre ist" (II, I, 387). Der Übergang der Potenzen in ein eigenes Sein kann nun nicht als zugleich geschehend gedacht werden; auch hier muß wieder auf das erste Denkbare zurückgegangen werden.

Die „übergegangene" erste Potenz ist vorzustellen als ein „ἐξιστάμενον", als ein außer sich Gesetztes, daß sich selbst verloren hat, als ein seiner selbst nicht mehr mächtiges Seyn, weil es der Macht (Potenz), die es war, entsetzt ist" (ebd. 388). Es ist „das außer aller Schranke Getretene", das Grenz- und Bestimmungslose, die erste, materiale Ursache alles Entstehenden im Prozeß der Verwirklichung eigenen Seins der Potenzen; denn durch diese Veränderung des Seinkönnenden werden auch die beiden anderen Potenzen in den Prozeß gezogen.

Diesem Bestimmungslosen ist „ein Hüter beigesellt, der es vor seiner eigenen Grenzenlosigkeit bewahrt" (ebd. 398). Dieses Prinzip wirkt als zweite Ursache mit Notwendigkeit dahin, das Außersichgesetzte in sich selbst zurückzubringen;

Schelling nennt es darum die wirkende Ursache. Die dritte Potenz, die als das seiner selbst Mächtige bestimmt wurde, ist ebenfalls, wie die anderen Potenzen, im Selbstwirken das Außersichgesetzte; da sie aber „das nie und nimmer Sich-Selbst-Verlieren-Könnende, das ewig Besonnene und bei sich selbst Bleibende“ ist (ebd. 390), so kann sie nur in einer besonderen Art ursächlich sein, nämlich als Endursache.

Nur durch diese drei Ursachen zusammen können die Potenzen ein eigenes Sein ergreifen, ohne sie ist überhaupt kein Entstehen zu denken. Als Ursachen bezeichnet Schelling die Potenzen anders. Das seiner selbst ohnmächtige Sein wird zu B, + A zu $A^2$, + A zu $A^3$; $A^1$ ist erst dann möglich, wenn B aus seinem grenz- und bestimmungslosen Sein wieder zurückgedrängt wird. Das Seiende selbst oder Gott nennt Schelling jetzt $A^0$.

Die Potenzen sind nach ihrem Hervortreten in ein eigenes Sein zertrennt. Es muß demnach eine Einheit angenommen werden, die sie nicht nur in Spannung hält, sondern durch die die drei Ursachen auch zusammengehalten und zur gemeinschaftlichen Wirkung vereinigt werden. Als wirksame Einheit kann sie nur in einer Ursache liegen. Diese Ursache kann nicht Gott sein, vorzüglich deshalb nicht, weil Gott als absolute Ursache aller Ursachen zu denken ist, ferner, weil Gott dem Seienden Ursache seiner Einheit ist. Diese Ursache hier nun setzt das zertrennte Seiende voraus, das Seiende, das in seine Elemente auseinander getreten ist. Sie ist also für das zertrennte Seiende das, was Gott für das unzertrennte war. Das Seiende im Seienden [27]) waren nicht die drei Ursachen als solche, d. h. in ihrer Unterscheidung; in ihrem „Nicht-Für-Sich-Sein“ waren sie das Seiende; in eigenes Sein hervorgetreten, sind sie nur noch die Materie, der Stoff des Seienden; nun kann aus der Zertrennung als möglich folgen, daß das Seiende zwar nicht mehr materiell die drei Ursachen ist, aber daß es trotzdem immer noch dieselben ist, und zwar immate-

riell. Das Eine Seiende ist jetzt einmal als materiell (der Materie nach), das andere Mal als immateriell (dem Aktus nach) gesetzt.

Dieses immateriell Gesetzte war vor dem Prozeß verborgen, da es nicht eher erscheinen konnte, als bis das Materielle, das in der Idee selbst noch immateriell war, als Materielles hervorgetreten ist; es ist die verborgene Einheit in den Potenzen vor dem Prozeß und war etwas anderes als das Seiende selbst; auch im Prozeß steht es über den Ursachen, ist darum doch nicht das Gleiche wie das Seiende selbst. In der Idee war es dem Wesen nach und potentiell das Seiende, jetzt tritt es auch als solches und demnach als Aktus hervor; aber es kann sich nicht von dem, welchem es Aktus oder Ursache des Seins ist, trennen; denn trotz der Unterscheidung von den Potenzen ist es doch nur in Beziehung auf dieselben, und darin besteht sein Unterschied von Gott: Gott ist reines „Daß", frei von allem „Was", reiner Aktus; dieses immateriell Gesetzte ist zwar auch Aktus, aber nur gegen die blos „materiellen Ursachen", [28]) nur gegen sie verhält es sich als „Daß", es ist nichts von ihnen Trennbares und nichts Für-Sich-Sein-Könnendes: „Für diesen Begriff nun eines Wesens, das Aktus ist, aber nicht um selbst zu seyn, sondern um ein Anderes zu seyn, d. h. um diesem Ursache des Seyns zu seyn, für diesen Begriff hat die Sprache den treffenden Ausdruck in dem Worte Seele, dessen Bedeutung eine von des Wortes Geist ganz verschiedene ist. Denn Geist ist vielmehr das von dem Seyenden (Materiellen) sich losreißen Könnende oder wirklich Losgerissene" (ebd. 402). Dieses ist die vierte Ursache, die Schelling im Unterschiede von $A^0$ (gleich Gott) mit $a^0$ bezeichnet, um ihre Unterordnung unter Gott und zugleich ihre hervorragende Stellung zu den anderen materiellen Ursachen anzudeuten.

In der Seele selbst liegt, daß sie fähig ist, das zertrennte Seiende zusammenzuhalten und so ein Entstehen

überhaupt zu ermöglichen. Nur durch ihr Mitwirken ist Entstehen überhaupt zu erklären: „Nichts also, wozu diese Ursache nicht mitwirkt . . .“ Dieses Vierte ist nicht einem Teil des Seienden, sondern dem ganzen Seienden gleich, „und kann daher in die Dinge als Seele nur in dem Maße eintreten, als diese das ganze Seiende in sich ausdrücken“. Vermöge des Materiellen allein ist nichts; daher kann man sagen: „Alles sey beseelt“, obwohl die Seele erst in organischen Wesen auch erscheint.

Mit dieser Seele haben wir Gott als Prinzip frei; die Wirksamkeit Gottes in dem Prozeß ist von seinem selbstständigen und freien Sein getrennt; denn sofern das Seiende selbst im Prozeß ist, ist es nur diese Seele, es existiert aber auch abgesehen davon über dem Prozeß und frei von demselben; darum mußte auch die Beziehung, in der das Seiende selbst Seele ist, ausgeschlossen werden, um Gott rein für sich zu haben. Diese Seele kann Weltseele heissen, „weil es (das Immaterielle) dem gesamten zertrennten Seyn selbst unzertrennbar gegenübersteht, als entstanden vorgestellt werden, weil mit der Zertrennung erst gesetzt und vor diesem gar nicht wahrzunehmen“. Da nun diese Ursachen nur erst im bloßen Denken, obschon als notwendige gewonnen sind, so kann auch die aus ihrem Zusammenwirken entstehende Welt nicht die wirkliche, sondern nur erst die intelligible —, die Ideenwelt sein. Es ist also bis jetzt nur die Möglichkeit einer ideal-außergöttlichen Welt gegeben, nicht auch die einer real-außergöttlichen Welt. Die Frage nach der Möglichkeit einer außergöttlichen Welt darf die reine Vernunftwissenschaft nicht abweisen, wenn sie auch die Frage der Wirklichkeit unbeantwortet läßt (ebd. 413).

Die Möglichkeit einer ideal-außergöttlichen Welt enthielt das im Denken Erste (—A), mithin muß die Möglichkeit einer real-außergöttlichen Welt das im Denken Letzte enthalten; das ist die Weltseele ($a^o$). Diese ist nur materiell oder wesentlich Gott gleich; Gott ist erster Weise, die Weltseele

nur zweiter Weise das Seiende; die Seele ist nur „was Gott", nicht aber „wie Gott". Sie verhält sich zu dem Materiellen, wie Gott vor dem Prozeß sich zu dem Seienden verhielt, m. a. W. sie verhält sich zu dem Materiellen als immateriell, aber zu dem Uebermateriellen, zu Gott also, verhält sie sich selbst wieder als Materielles und Potentielles; denn „sie ist, was Gott" heißt: sie ist potentia Gott, also auch im Verhältnis zu Gott bloße Potenz (potentia pura), und, weil diese nichts Ausschließendes hat, fähig, ihn zu berühren und so allem anderen das Sein in Gott zu vermitteln. Die Weltseele kann Gott also unmittelbare Unterlage sein. Durch ihr Verhältnis zu dem Seienden jedoch hat sie einen von Gott unabhängigen Standpunkt. Sie kann das Sein, das sie nur Gott vermittelt, für sich abgesondert ergreifen, sie kann versuchen, die nur stellvertretende Herrschaft über das Sein in eine eigene selbständige Herrschaft zu verwandeln und „wie Gott" zu werden.

Die Weltseele hat also einen doppelten Willen: Nach dem einen verhält sie sich zu Gott als Potenz, berührt das Göttliche und vermittelt allem anderen den Eingang ins göttliche Sein, nach dem anderen entzieht sie sich der Vermittlung und reißt, was bisher Ideenwelt war, in ein außergöttliches Sein. Gleich jenem ersten Wollen des -A geschieht auch hier der Übergang durch ein Wollen, aber ein Wollen, das von jenem ganz verschieden ist; denn einem an sich nicht Seienden ist es natürlich, sich ins Sein zu erheben. Die Seele aber ist etwas, das an sich Aktus und dem Potentialität nur angemutet wird, und wenn sie aus dieser Potentialität hervortritt, kann das Wollen nur eine Tat, reine Tat sein; denn es ist ein Wollen der Seele, „das Immaterielle des Immateriellen", und dieses Wollen ist nicht wieder Seele, sondern Geist zu nennen. Der Geist aber ist absolut immateriell, ein „Daß", somit „wie Gott". Damit ist die Möglichkeit der außergöttlichen Welt dargetan: „Prinzip des außergöttlichen Seyns kann in der Tat nur seyn, was = Gott, etwas, das außer Gott (praeter Deum)

ein zweites Prinzip, wie Er Prinzip ist" (II, 1, 421). Das außergöttliche Sein ist damit durch eine von Gott unabhängige, wenngleich ursprünglich von ihm selbst hervorgebrachte Ursache erklärt.

Es kann hier nur darauf hingewiesen werden, wie Schelling zeigt, daß das erste Wollen der Seele die „physische Materialität" nach sich zieht, daß, da dieses Wollen das Individuelle in ihr ist, sie selbst zur individuellen Seele wird, und dadurch die Möglichkeit anderer, gleichfalls individueller Seelen gegeben ist. Für die sich selbst wollende Seele = Geist denkt sich Schelling eine zweifache Möglichkeit: Entweder sie beharrt in ihrer Selbstheit, verschließt sich Gott und bleibt dadurch an die materielle Welt gekettet, oder sie gibt ihre Selbstheit auf und wird dadurch zu der Seele, weil nicht wieder zu einer Seele, m. a. W. der Geist erkennt seine Ohnmacht gegen das Prinzip = Gott, wird Potenz und macht sich zum Nichtprinzip, indem er sich Gott unterwirft und anerkennt, daß er seiner bedürftig ist. Damit ist Gott als Prinzip κατ'ἐξοχήν bestimmt.

Die Weltseele ist also einmal das Gott alles Sein vermittelnde Prinzip, das statt Gottes (instar Dei) handelt, zum zweiten das von Gott unabhängige Prinzip der sinnlichen Welt, die durch die Weltseele eine gewisse Selbständigkeit neben Gott erlangt. Schon früher ist gezeigt worden, wie Schelling vom Standpunkte G. Brunos und Spinozas, die Gott und Universum gleichsetzten, abwich. Er hatte erkannt, daß Religion, Freiheit und sittliches Handeln nur dann möglich sind, wenn Gott und die Welt nicht identisch sind; werden sie nämlich identifiziert, so ist keine Religion möglich, denn es besteht dann ja kein Zwiespalt zwischen Mensch und Gott; das Bedürfnis nach Versöhnung und Vereinigung ist dann lediglich eine Einbildung des Menschen. Vor allem aber widerspricht der Identifizierung das Übel und das Böse in der Welt, von dem der Mensch Erlösung erwartet; Gott, das Urgute, kann nicht zugleich das Böse in sich enthalten.

Damit geriet Schelling aber in eine Schwierigkeit, nämlich begreiflich zu machen, wie die Welt aus dem Absoluten = Gott entstehen, selbständig, wenigstens relativ selbstständig bestehen und zugleich doch wieder zu ihm zurückkehren kann. Er begibt sich dieser Schwierigkeit dadurch, daß er, ähnlich wie Plotin, mit dem Schelling in seiner Religionsphilosophie, besonders in den „Weltaltern" sehr viel gemeinsam hat, den Grund der sichtbaren Welt aus Gott sich entfalten läßt, u. z. zunächst eine intelligible Welt. Bei Plotin bilden diese der Νοῦς mit den ihm immanenten Ideen und die von ihm ausgestrahlte Weltseele; ihre unmittelbare Ursache ist nach Plotin Gott selbst. Anders bei Schelling: Bei ihm wird die intelligible Welt gebildet durch die drei Potenzen und die sie zusammenfassende Weltseele. Sie ist die verborgene Einheit vor dem Prozeß der Entfaltung, sie führt gleichsam die Herrschaft über die sich von Gott losreißenden Potenzen. Gott ist also nicht unmittelbare Ursache der intelligiblen Welt, sondern diese Seele, die zwar einem Teil des Seienden gleich ist, aber nicht dem ganzen Seienden. Während nun Schelling in den „Weltaltern" in Übereinstimmung mit Plotin zwei Seelen annimmt, eine, die allgemeine Seele, in der intelligiblen Welt, von der die zweite, die Weltseele, bei Plotin auch als Natur (φύσις) schlechthin bezeichnet, ausgeht, schreibt er hier der Seele einen doppelten Willen zu: Sie kann die Potenzen zu Gott zurückführen, sie kann sich aber auch eine eigene Herrschaft über sie anmaßen. Indem sie das letztere tut, wird sie zum Prinzip der von Gott durchaus selbständigen Welt. Nicht erzeugt, wie bei Plotin, das Urgute das Urböse, sondern die Ichheit ist die Ursünde; die Einheit und die Unterordnung des partikularen Willens unter den universalen Willen ist das Gute, die Trennung das Böse. Nicht Gott ist Ursache des Bösen; die Seele mit ihren Potenzen ist zwar ein Teil Gottes, aber ihr verbleibt die Entscheidung, sie hat den Willen zum Guten wie zum Bösen. Nur durch diese Freiheit ist Religion für Schelling

gewährleistet; denn die Seele kann auch jetzt noch stets dem mit ihr Abgefallenen das Sein in Gott wieder vermitteln.

Ein kurzer Hinweis auf die Lehre des Nikolaus von Kues mag zur besseren Erfassung der Bedeutung der Weltseele hier noch dienen. Nach ihm besteht zwischen Unendlichem und Endlichem kein Verhältnis, andererseits wieder doch; denn Gott ist alles, was sein kann, mithin auch die Welt, die nicht anders als aus ihm sein kann. Aber wie sie aus ihm ist, das ist für Nikolaus unbegreiflich. Es gibt in Gott keine Potenzen; denn Gott ist wirklich das, was sein kann. Ferner kann auch das Geschaffene mit seiner Teilbarkeit, Vielheit etc. nicht als vermindertes Sein des absolut Größten, als Emanation oder Herabsteigen desselben erklärt werden. Alles, was in Gott ist, ist auch in der Welt, dort in komplizierter, hier in explizierter Form: „Deus est complicans omnia, mundus est explicans omnia". Die Welt zeigt die Dreifaltigkeit, die der göttlichen Dreieinigkeit entspricht, aber in der konkreten Weise der Dreiheit, die in der Möglichkeit, der Form und der Verbindung oder vereinigender Bewegung besteht; denn Konkretheit kann nur durch ein der Konkretheit Fähiges, ein Konkretmachendes und eine Verbindung durch gemeinsame Tätigkeit beider gedacht werden. Die Möglichkeit aber ist beschränkt; denn sonst gäbe es keinen vernünftigen Grund der Dinge. Das Prinzip der Verbindung von Möglichkeit und Wirklichkeit, Materie und Form ist für Nikolaus die Bewegung. Nicht aber ist es nach ihm zulässig, für die Verwirklichung des Möglichen die Hypothese einer Weltseele heranzuziehen; denn sie müsste als ein Mittleres zwischen dem aktuell Unendlichen und dem Endlichen vorgestellt werden, was für ihn schlechthin undenkbar ist.

Hier liegt ein großer Unterschied von der Lehre Schellings. Nikolaus verlegt die Möglichkeit in die Materie und läßt sie dazu noch, wie G. Bruno, beschränkt sein, Schelling verlegt sie ins Geistige und kann sie deshalb auch

unbeschränkt fassen. Dann aber formuliert er den Begriff der Weltseele so, daß sie tatsächlich 1. ein Mittleres zwischen Endlichem und Unendlichem ist, 2. trotzdem doch nicht dieses Mittlere ist, sondern Prinzip der selbständigen, endlichen Welt, d. h. daß sie Grund zweier, einander gegensätzlicher Welten ist, deren Koinzidenz Nikolaus von Kues zwar für notwendig, aber für unbegreiflich hielt.

---

## Zusammenfassung.

Das Ergebnis der bisher gefundenen Resultate ist folgendes: Schelling ist prinzipiell monistisch eingestellt; es kann hier dahingestellt bleiben, ob er in dieser Hinsicht von anderen beeinflußt worden ist. [29]) Er sucht gleich anfangs ein Prinzip, das alles andere umfaßt, und von dem sich alles andere ableiten läßt. In stetem Forschen erweitert sich sein Blick, das Prinzip erneuert sich unter seinen Händen und wechselt in stetem Fortgang, und doch will Schelling dem jeweilig neuen Ergebnis seine früheren Feststellungen nicht opfern; er versteht es immer, trotz nicht geringer Schwierigkeit, beides zusammen zu verknüpfen.

Mit Fichte bestimmt er das Prinzip zunächst als das unbedingte Ich; dann aber, als er zur Weiterführung der Wissenschaft die Realität der Natur untersucht und dabei auf Leibniz' Vielheit, die Stufenfolge etc. stößt, da verliert er gleichsam den Glauben an die Unbedingtheit des Ich. Auf der Suche nach einem neuen Unbedingten kommt er zu dem antiken, spekulativen Gedanken einer Weltseele. Hier haben wir offenbar die höchste Bedeutung der Weltseele in der ganzen Schellingschen Philosophie: Sie ist das alles Bedingende, von ihr ist alles abhängig, ohne sie ist kein Entstehen, kein Leben, keine Natur etc. denkbar.

In der Folgezeit wird das Absolute oberstes Prinzip; die sichtbare Natur wird zu einer Scheinwelt, die Ideenwelt, die im Absoluten verankert ist, zur realen Welt. Der Übergang von der Ideenwelt zur Scheinwelt bildet jetzt das Hauptproblem seiner Philosophie, und hier ist es die Weltseele, die ihm diesen Übergang zu erklären ermöglicht. Er stellt sie vor als das notwendige Gegenbild des Absoluten, das in seiner Freiheit von diesem abfällt; sie bleibt auch nach dem Abfall noch das Gegenbild des Absoluten, sie schafft und ist genau so tätig wie das Absolute selbst, aber durch den Abfall ist sie an die Materie gebunden und kann daher nur mehr Vergängliches produzieren. Ist die Sinnenwelt hier auch von dem Absoluten getrennt, so ist doch die Weltseele dadurch, daß sie von dunklen „Ahndungen" erfüllt ist, das Mittel, einen Zusammenhang zwischen beiden herzustellen.

In der Religionsphilosophie, wo Gott oberstes Prinzip ist, wird sie dann geradezu das Werkzeug Gottes, das Vermittelnde zwischen Gott und Welt; und auch da noch, wo sie die in ihr enthaltene Möglichkeit eines Abfalles realisiert und so zu Scheinprodukten gezwungen ist, bleibt sie dieses Vermittelnde, indem sie ihre Ohnmacht und Bedürftigkeit gegenüber Gott als dem obersten Prinzip erkennt.

So besteht denn die Bedeutung der Weltseele bei Schelling einerseits darin, daß durch sie die Vielheit der Natur erklärt wird — diese Bedeutung behält sie auch späterhin bei, wo die Natur als Scheinwelt dargestellt wird —, andererseits darin, daß sie Vermittlerin gegenüber dem in Gott ursprünglich enthaltenen, aber durch seine Selbstheit sich von ihm abgewandten und infolgedessen jetzt wieder zu ihm zurückstrebenden Sein ist. Wenn die Weltseele die hohe Bedeutung, die ihr in der Naturphilosophie zuerkannt wird, in der fortschreitenden philosophischen Entwicklung Schellings auch allmählich verliert, die Richtigkeit ihrer Annahme für das Weltall hat der Philosoph niemals preisgegeben. Sie ist Schelling stets ein Mittel gewesen,

seinen Monismus aufrechtzuerhalten und sein Lehrgebäude lückenlos darzustellen; darin liegt die tiefste Bedeutung der Weltseele in der Schellingschen Philosophie.

---

## Platons Lehre von der Weltseele.

Spekulative Naturphilosophie, bis auf Sokrates die herrschende philosophische Beschäftigung, wurde besonders von Platon durch die Begründung seiner Ideenlehre überholt. Nach dieser Lehre sind die Ideen getrennt von der Sinnenwelt, existieren rein für sich und wohnen in einem „überhimmlischen", intelligiblen Ort; sie allein sind wahrhaft seiend und ursprünglich wirklich. Die Ideenwelt stellt sich dar als eine Stufenfolge; alle Ideen gipfeln in der Idee des Einen, die Platon als die Idee des Guten hinstellt. An ihr haben alle Ideen teil, alle haben wiederum aneinander teil, und alle stehen so in innerer Gemeinschaft miteinander. Es besteht insoweit ein Monismus der Ideenwelt bei Platon.

Wenn nun den Ideen allein ein wahrhaftes Sein zuerkannt wird, so ergibt sich für Platon bei der Sinnenwelt als Gegensatz zur Ideenwelt ein Nichtsein. Da aber die Erscheinungswelt unserem Denken ein Problem ist, so kann sie nicht ein absolutes Nichtsein sein. Sie muß daher ein Mittleres zwischen Sein und Nichtsein: ein Werden sein.

Die Ideenwelt ist das Reich der zeitlosen Ewigkeit, die Sinnenwelt die Welt des Werdens. Letztere ist ein Anderssein, ein Schattenbild des wahren Seins, ein unvollständiges und getrübtes Abbild der Ideenwelt. Es ist ein und dasselbe Sein, das rein in der Idee, verunreinigt in der sinnlichen Erscheinung angeschaut wird. Allein, es erhebt sich die Frage: Woher der trügerische Schein dieser zwei Welten? Als ein Mittleres zwischen Sein und Nichtsein kann die Sinnenwelt zwar den Charakter des Seins von

der Idee, nicht aber den Charakter des Nichtseins von ihr erhalten haben. Es muß demnach noch ein anderes, der Idee gleich wirksames Prinzip angenommen werden: Das absolut Nichtseiende. Damit fällt aber die alleinige Unbedingtheit der Ideenwelt weg; zwei entgegengesetzte Prinzipien stehen einander unvermittelt gegenüber: das absolut wahrhafte Sein und das absolute Nichtsein. Beide zu vermitteln ist die Aufgabe, die sich Platon im Timäus stellt.

Der Inhalt des Dialogs, soweit er hier in Betracht kommt, ist folgender: Timäus soll über die Entstehung der Welt berichten. Er benutzt den Gegensatz von Sein und Werden, um das Gewordensein der Welt zu erweisen. Alles Gewordene muß aber eine Ursache haben; das führt auf die Vorstellung des Weltbildners (Demiurg). Die Güte des Schöpfers und die Schönheit des Weltalls lassen darauf schließen, daß der Schöpfer die Welt nach einem ewigen Urbild schuf; die Güte des Schöpfers ist aber auch Ursache der Weltentstehung, diese Güte bürgt zugleich für ihre Schönheit. Der Demiurg konnte die Welt nun nicht schöner gestalten als dadurch, daß er sie mit Vernunft ausstattete. Vernunft kann einem Wesen ohne Seele aber nicht beiwohnen; darum muß die Welt ein beseeltes Ganze sein. Dieses Ganze hat, da es vollkommen ist, auch die vollkommenste Figur: die Kugelgestalt und die vollkommenste Bewegung: die Kreisbewegung.

Ihre Vollendung erhält diese Kugel durch die räumliche Ausspannung der sie in der Form eines Chi, d. i. des Äquators und der Ekliptik durchziehenden und zugleich auch umschließenden, nach harmonichen Zahlenverhältnissen [30]) geordneten Weltseele, die der Zeit und der Idee nach früher vom Demiurg gebildet wurde als der Körper, den sie beseelen sollte; sie wurde hergestellt in einer zweifachen Mischung, indem der Schöpfer aus der unteilbaren, sich selbst stets gleichen Substanz und der teilbaren eine mittlere Wesenheit herstellte, die er in einem zweiten Prozeß aufs Neue mit den beiden ersten Substanzen verband,

Die so gewordene Weltseele hatte die Ursache der Bewegung des Alls in sich selbst.

Die Natur der Ewigkeit des Urbildes konnte der Schöpfer nicht auf das Gewordene übertragen; darum beschließt er, ein bewegtes Abbild derselben herzustellen; das ist die Zeit, die der Ewigkeit gleich ist, nur ist diese ein Beharren, jene ein Wandeln ohne Anfang und Ende. Das All ist demnach nicht absolut ewig, wohl aber hat es eine Ewigkeit der Zeit. Als „Werkzeuge der Zeit" schafft der Demiurg die Gestirne, deren Seelen der Schöpfer auf analoge Weise wie die Weltseele bildet. Die Gestirne sind, weil von Gott selbst geschaffen, dessen Kinder, die sichtbaren Götter; ihre Seelen teilen ihren leuchtenden Leibern, die aus Feuer gebildet sind, nicht nur die kreisförmige, sondern auch die Bewegung um sich selbst mit. Auch sie können kraft des Schöpferwillens nicht aufgelöst werden noch dem Tode anheimfallen, obschon sie nicht schlechthin unsterblich sind. Ihnen erteilt der Demiurg die Aufgabe, die anderen lebenden Wesen zu schaffen, indem er ihnen indes die Seelen als „Samen" dazu gibt; diese Seelen stellte der Demiurg aus den Resten der Bestandteile der Weltseele her, die er in „dem nämlichen Mischkrug", aber in einem anderen unreineren Verhältnisse mischte. Diese Seelen sind bestimmt, nach mancherlei Wanderungen und Wandelungen an ihren Ausgangspunkt: die Gestirne zurückzukehren.

Bis hierher war alles mit geringen Ausnahmen das Werk der Vernunft (Nus); im folgenden läßt Platon den Timäus dieser die Werke der Notwendigkeit (Ananke) an die Seite stellen; denn Notwendigkeit und Vernunft wirkten bei der Entstehung der Welt in Gemeinschaft. Alles Werden hat zur Voraussetzung etwas, aus dem es wird. Dies ist für Platon offenbar der Raum und gibt ihm Anlaß, seine Ansicht über die Elementenlehre darzulegen, worauf hier näher einzugehen sich erübrigt. [31])

Platon geht von der ihm stets eigentümlichen Unterscheidung einer doppelten Art der Erkenntnis aus: der Vernunfterkenntnis und der Sinneswahrnehmung. Nur die erste vermittelt ein wahres Wissen (ἐπιστήμη); denn sie ist auf das begriffliche Sein und die Welt der Ideen gerichtet, die immer ist und stets sich gleichbleibt. Durch die Sinneswahrnehmung dagegen gelangen wir nur zu einer Meinung (δόξα) oder zur Wahrscheinlichkeit; denn ihr Objekt ist das Werdende und Veränderliche. Schon im Philebus (59 ff) spricht er der naturwissenschaftlichen Forschung die absolute Sicherheit und Gültigkeit ihrer Erkenntnisse ab. Auch das naturwissenschaftliche Experiment kann zur Steigerung der Sicherheit nicht beitragen; denn es ist nach ihm eine zur Erkenntnis unzulängliche Methode, ganz davon abgesehen, daß er es überhaupt ablehnt, da es nämlich einen überheblichen Eingriff des Menschen in die göttliche Ordnung der Natur darstellt (Staat VII, 531 A—C, Tim. 68D). Auf Platons erkenntnistheoretischem Standpunkt gibt es also kein empirisches Wissen, sondern nur wahrscheinliche Vermutungen (εἰκότες μῦθοι) über das in der Erfahrung Gegebene. Darum gibt er auch im Timäus seine Lehre mit einem Vorbehalt. Dies hindert Platon natürlich nicht, hinsichtlich der Sinneserkenntnis Grade der Wahrscheinlichkeit anzuerkennen.

So steht ihm die hypothetische Behauptung, das Weltall sei beseelt, von vornherein als sehr wahrscheinlich fest. Trotz aller mythischen Form stellt es Platon im Timäus doch außer allen Zweifel hin, daß das Weltall wirklich ein lebendiges Wesen sei, und daß ihm nicht bloß überhaupt eine Seele, sondern auch die vollkommenste und vernünftigste Seele innewohne. Er bemüht sich deshalb hier auch nicht, Tatsachen, die für diese Hypothese sprechen, anzuführen, sondern stützt sie lediglich auf eine theoretische Erwägung: Die Welt ist geworden, u. z. durch die Schöpfertat Gottes; dieser ist vollkommen und kann darum nichts Unvollkommenes schaffen. Vollkommener als das Vernunft-

begabte existiert nichts. Vernunft aber ist für Platon ohne Seele nicht denkbar. Mithin muß die Welt als geschaffenes, vollkommenes und vernunftbegabtes Wesen mit einer Seele ausgestattet sein.

In anderen Schriften hat Platon indes versucht, seine Ansicht über die Beseelung der Welt durch empirisches Material zu stützen, so namentlich im Philebus (28 Schluß ff). Teils aus der allgemeinen Erwägung des Verhältnisses von Seele und Leib, teils aus der speziellen Betrachtung der Natur und des menschlichen Geistes ergaben sich ihm solche Anhaltspunkte.

Das Weltganze, das alle Wesen in sich schließt, muß die Vollkommenheit, die wir dem Einzelwesen zuerkennen, in höherem Grade besitzen, als jedes seiner Teile. Nun äußern einzelne Teile aber Vernunft, die immer von einem gewissen Grad der Vollkommenheit zeugt. Diese Äußerung der Vernunft wiederum läßt auf das Vorhandensein einer Seele schließen. [32]) So wenig nun in unserem Leib irgend etwas ist, das er nicht aus dem Leibe der Welt entlehnt hätte, ebenso wenig könnte eine Seele in uns sein, wenn nicht das Weltganze beseelt wäre; aber wie die körperlichen Elemente im Weltganzen ohne Vergleich herrlicher, vollständiger und mächtiger sind als in unserem Leibe, so muß auch die Seele der Welt die individuelle Seele in demselben Maß an Vollkommenheit übertreffen. Platon schließt hier also auf Grund einer Analogie auf das Vorhandensein einer Weltseele. Er konnte die Elemente des menschlichen Körpers ohne weiteres aus den entsprechenden Elementen des Universums ableiten, da sie Gegenstand unserer unmittelbaren Anschauung sind. Anders aber steht es mit der Weltseele, da sie ja unsichtbar ist. Platon geht hier deshalb umgekehrt von der Tatsache des menschlichen Seelenlebens aus und knüpft daran, analog der festgestellten Herkunft der körperlichen Elemente, die Vermutung einer allwaltenden, göttlichen Seele.

Platon zieht hier noch eine weitere Folgerung: Wie die Einzelkörper aus den Elementen des Weltalls zusammengesetzt sind, so kann man sich auch das Weltganze als einen Körper denken, der aus den gleichen Elementen in der nämlichen Weise zusammengesetzt ist. Im Dialog (29 Schluß ff) heißt es dann weiter:

„Sokr. Empfängt nun nicht unser Körper seine ganze Nahrung von jenem Körper? Oder wird der letztere von dem unseren ernährt und bezieht und erhält er von ihm alles, was wir in dieser Beziehung erwähnt haben?

Prot. Auch dies wiederum, mein Sokrates, ist gar nicht erst der Frage wert.

Sokr. Wie aber? Ist folgendes der Frage wert? Oder wie meinst du?

Prot. Sage nur was.

Sokr. Werden wir nicht behaupten, daß unser Körper eine Seele habe?

Prot. Sicherlich werden wir das behaupten.

Sokr. Woher nun, mein lieber Protarchos, hätte er sie erhalten, wenn nicht der Körper des Weltalls beseelt wäre, indem er die nämlichen Bestandteile enthält wie der unsere und zwar noch besser in jeder Beziehung?"

Hier ist für Platon die Weltseele eine Voraussetzung der Einzelseelen; denn er geht hier auf das Seelische an sich aus und leitet davon die individuelle Seele ab. Im Timäus (41 Schluß) dagegen nimmt er einen etwas anderen Standpunkt ein, indem er die Einzelseelen als besondere psychische Gebilde neben der Weltseele schildert; denn der Demiurg bildet außer der Weltseele noch die Menge der Einzelseelen. Platon nimmt hier m. a. W. eine Koëxistenz von makrokosmischer Seele und mikrokosmischen Seelen an, während er im Philebus doch eine Ineinssetzung beider zu lehren scheint. Die Gegensätzlichkeit beider Ansichten zeugt davon, daß Platon die Schwierigkeiten empfunden hat, die sich durch eine konsequente Weiterverfolgung beider Gedanken ergeben, und die eine eindeutige Bestimmung des Begriffs der Weltseele nicht zulassen.

Ein weiterer Gesichtspunkt zur Annahme einer Weltseele ergab sich für Platon aus der Betrachtung des teleologischen Geschehens in der Welt. Schon im Philebus (28 E) hatte er die kosmische Ordnung, die ewige Naturordnung (ἀΐδιος φύσις) [30] (ebd. 66 A), das erhabene Himmelsgebäude als das Urbild des Wohlgeordneten und Begrenzten dem Menschen zum leuchtenden Vorbild hingestellt. Der Himmelsbau mit der unwandelbaren Gleichförmigkeit seiner Erscheinungen gilt ihm als das Urbild des Maßes. Und auch sonst weist er auf die durchgreifende Zweckmässigkeit in der ganzen Einrichtung der Welt wie auch im menschlichen Handeln [31]) hin, namentlich auf die bewunderungswürdige Regelmäßigkeit in der Bewegung der Gestirne und den durch sie geordneten Wechsel der Jahre, Jahreszeiten, Monate etc. Woher aber diese sichtbare und empirisch feststellbare Zielstrebigkeit und Ordnung der Dinge? Die Ideenlehre erklärte sie nicht; die Zweckmäßigkeit in der Welt war also eine Aporie für Platon, die er zu überwinden suchen mußte. Da er sie auf die Dauer nicht gut bezweifeln und übersehen und auch ihre ethisch-ästhetische Bedeutung nicht hervorkehren konnte, solange er sie nicht metaphysisch fundiert hatte, mußte er sich zur Annahme einer allwaltenden, zwecksetzenden Vernunft und Weisheit entschließen; diese Vernunft aber, wo sonst als in einer Seele der Welt hätte sie ihren Sitz haben können? Die Einführung einer Zweckursache im Sinne eines Seelischen — denn nur das kam für Platon in Betracht — war also lediglich ein folgerichtiges Postulat.

Noch ein anderer Grund war für Platon maßgebend, nämlich die Bewegung in der Welt und die mit ihr eng verknüpfte Frage nach dem Leben in ihr. Im Phädon hatte Platon die Bewegung selbst als zweifellos herstammend von einer Idee, der Idee des Lebens, hingestellt. Die Ideen können aber nicht unvermittelt in den Dingen wirksam werden; mithin bedarf auch die Idee des Lebens eines Mittlerprinzips, das zwar an

ihr teilhat, trotzdem aber, als ein Gewordenes, in unmittelbare Beziehung zur Materie treten kann. Das ist die Seele, die im Phädon jedoch in erster Linie als Trägerin des Geistigen geschildert wird. Nur insofern sie ein Gefäß gleichsam für die Geistigkeit ist, hat sie teil an der Unsterblichkeit. Obwohl sie das Prinzip des Lebens in sich enthält, soll sie doch dem Leben und der Bewegung feindlich gegenüberstehen; denn sie soll dem Menschen das Sterben erleichtern und ihn von den Banden des Körperlichen befreien. Darum wird die Seele nur dann unsterblich genannt, wenn sie das Leben verneint. — Eine völlig andersgeartete Auffassung trägt Platon im Phädrus vor (245 ff, Kap. 24). Die Seele wird hier in Übereinstimmung mit den meisten damaligen Denkern als das πρῶτον κινοῦν für die Bewegung des Körpers definiert. Allem, was hinsichtlich seiner Bewegung von anderem abgeleitet und in seiner Existenz bedingt erscheint, muß etwas vorangehen, das sich selbst bewegt; nur dieses sich selbst Bewegende ist der Anfang der Bewegung und dem Begriff nach ewig. Alles Körperliche aber wird von anderem bewegt, die Seele aber ist das sich selbst Bewegende: „Denn jeder Körper, dem die Bewegung nur von außen kommt, heißt unbeseelt, der sie aber aus sich selbst in sich hat, beseelt, als sei dies die Natur der Seele“ (ebd.). Hatte er früher der Seele nur eine Art relativer und bedingter Unsterblichkeit zuerkannt, so ist sie hier absolut unsterblich; „denn das stets Bewegte (= Seele) ist unsterblich“. Vollends wird in den Gesetzen (896) als „Wesenserklärung der Seele“ die Kraft der Selbstbewegung bezeichnet. Von hier aus gesehen war es angesichts der Tatsache des Lebens und der Bewegung im Weltall, vor allem der der Gestirne und Planeten, dann aber auch der Bewegung, die das Entstehen und Vergehen, der ewige „herakliteische Wechsel“ zur Voraussetzung hat, verhältnismäßig leicht und dann auch konsequent, auf das Vorhandensein einer Weltseele zu schließen, die dafür das Prinzip bildet.

Es sei gleich vorweggenommen, daß in den Gesetzen (Buch X, 896C, 898C und 904A) die Existenz einer bösen Weltseele gefordert wird. Diese Ansicht mutet durchaus vollkommen unplatonisch an und hat vor allem Boeckh [35]) Veranlassung gegeben, die „böse Weltseele" für eine spätere Zutat zu jenem Werk zu erklären. Auf Grund neuerer Untersuchungen wird die Echtheit dieser Stellen jedoch allgemein anerkannt, und es ergibt sich deshalb die Schwierigkeit, sie mit der Lehre im Timäus in Beziehung zu bringen. Die Annahme, daß es sich hier um eine aus logischen Gründen notwendige Hilfshypothese oder um einen dialektischen Scherz handle, ist eine wissenschaftlich unzulängliche Erklärung. Dagegen scheint mir folgende Erwägung geeigneter: In einer Folge von Dialogen, die deutlich vom Theätet über Politikus und Philebus zu den Gesetzen führt, hatte sich als neues Problem die Erklärung des tatsächlich vorhandenen Bösen in der nach Ursache und Zweck durch das Gute bestimmten Welt ergeben. Da das Böse aus dem Guten nicht abgeleitet werden kann, muß ihm eine selbständige Macht zugesprochen werden; das geschieht in den Gesetzen (IX, 854AB; X, 906A). [36]) Die Lehre von der Eigenmacht des Bösen hätte aber mit der Annahme der Weltseele in scheinbarem Widerspruch gestanden, zumal, wenn die in den Gesetzen ausgebildete Lehre von der Willensfreiheit nicht auch auf die Weltseele übertragen wurde, die nach der oben dargelegten früheren Ansicht Platons in Parallelität zu der Einzelseele steht. Aus den angeführten Stellen der Gesetze geht nun nicht eindeutig hervor, ob Platon meint, daß im Weltall zwei Weltseelen, eine gute und eine schlechte, vorhanden seien, oder daß es faktisch nur eine Weltseele sei, die indes die Wahlfreiheit habe, bald gut, bald schlecht zu handeln. Die letztere Auffassung scheint auf Grund oben bezeichneten Widerspruchs die richtige zu sein. Sie führt in ihrer Konsequenz zu einem Gedankengang, wie ihn Plutarch von Chaironeia näher ausführte, daß nämlich der Urstoff von vornherein mit

einer bösen Weltseele ausgestattet war, die bei der Weltbildung zwar in die göttliche Seele der Welt umgestaltet wurde, aber als Quelle des Übels noch fortwährend nachwirkt. Plutarch konnte sich dabei wohl auf Platon berufen, da diese Gedanken tatsächlich in seinem System liegen. Im Timäus (30A) heißt es nämlich: „Denn da Gott wollte, daß alles möglichst gut, nichts aber schecht sei, so führte er das ganze Reich des Sichtbaren, das er nicht im Zustand der Ruhe, sondern der an kein Maß und keine Regel gebundenen Bewegung übernahm, aus der Unordnung zur Ordnung über, überzeugt, daß dieser Zustand in jeder Hinsicht besser sei als jener". Woher hätte aber jenes „Sichtbare" seine Bewegung anders haben können, als von einer Seele; denn durch sie ist ja prinzipiell nur Bewegung möglich. Da es sich ferner um eine maßlose, ungeordnete und ungeregelte Bewegung handelt, so kann sie nur von einer bösen Seele stammen. Wenn Platon im Timäus auf diesen Gedanken auch nicht näher eingeht, ja den gegenteiligen Standpunkt einnimmt und dann erst in den Gesetzen darauf zurückkommt, so zeigt die Annahme einer sowohl guten wie bösen Weltseele doch, wie sehr Platon mit den bereits oben erwähnten Problemen und Schwierigkeiten um eine eindeutige Bestimmung des Verhältnisses von Welt- und Einzelseelischem gerungen hat.

Als Ergebnisse der bisherigen Untersuchung sind festzuhalten: Das eine und alles umfassende Weltall ist ein in sich harmonisches und zweckmäßiges, d. h. vernunftäußerndes, sich selbst bewegendes Lebewesen, m. a. W. ein vollkommener Organismus. [37]) Vernünftigkeit kann nach Platon nur als Beseeltheit gedacht werden. Die Weltseele ist darum zunächt das Prinzip der Ordnung und des zweckmäßigen Geschehens in der Welt; Platon überwindet also durch sie die Aporie der Naturteleologie. Sie ist ferner Prinzip und Ursache der Bewegung; denn sie bewegt sich selbst und damit auch den ihr zugeordneten Leib. Gleichzeitig ist sie dadurch das Prinzip des Lebens im Univer-

sum. Als bewegende Kraft und als Lebensprinzip ist die Seele selbst ein Bewegliches und gehört zur Welt des Werdens; sie ist jedoch ursprünglicher, früher als der Körper; denn nur aus ihr ist die Bildung und die Bewegung der Körper zu begreifen.

Die Weltseele sollte ihm aber nicht allein Prinzip einer Bewegung sein, sondern Prinzip jeglicher Bewegung im Weltall. Durch sie sollte ferner der Welt die Erkenntnisfähigkeit beigebracht werden, u. z. sollte sie Ursache einer doppelten Art der Erkenntnis sein dadurch, daß sie verschiedene Bestandteile in sich enthält. Nach den eingehenden, bisher stattgefundenen Untersuchungen [38]) kann man über die Elemente, aus denen Platon die Weltseele gemischt und zusammengesetzt denkt, nicht mehr im Zweifel sein: Das erste Element (ἡ ἀμέριστος καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἔχουσα οὐσία oder τὸ ἀμερές) ist das Wesen der Ideen, nicht sofern es diesen inhäriert, sondern als eine neue, für sich bestehende Substanz; das zweite Element (ἡ περὶ τὰ σώματα γιγνομένη μεριστὴ οὐσία oder τὸ κατὰ τὰ σώματα μεριστόν) ist das Wesen der körperlichen Dinge als eine zweite, verselbständigte Substanz; das dritte, aus den beiden in erster Mischung hergestellte Element (τρίτον οὐσίας εἶδος ἐν μέσῳ κείμενον) hält eine gewisse Mitte zwischen der ideellen und sinnlichen Natur und ist die eigentliche Seelensubstanz, darum auch ἡ οὐσία schlechthin genannt.

Es waren demnach zwei Ursubstanzen vorhanden, von denen die eine das Körperliche, die andere das Ideelle bedeutet: die eine ist teilbar (μεριστόν), die andere unteilbar (ἀμέριστον). Beide werden durch einen ersten Akt zu einer neuen Substanz verbunden, u. z. durch eine Art chemischer Verschmelzung, d. h. es entsteht gegenüber den beiden Elementen etwas ganz Neues, das Eigenschaften hat, die den Konstituenten nicht zukommen. Von dieser neuen Substanz heißt es nun, daß sie eine gewisse Mitte hält, nicht zwischen Körperlichem und Ideellem, sondern zwischen zwei neuen Bestimmungen, die als das Andere (θάτερον)

und das Selbige (ταὐτόν) bezeichnet werden, m. a. W. diese mittlere Substanz steht dem Range nach gleich mit dem Sichselbstgleichen oder Beharrenden und dem Anderen oder Wechselnden, nicht aber mit den verselbständigten Substanzen des Körperlichen und Ideellen. Damit soll gesagt sein, daß sie in der Mitte von zwei Bestimmungen steht, die bestimmte Erkenntnisrelationen bezeichnen. Unter der Beziehung zu dem Sichselbstgleichen kann natürlich nur die Verwandtschaft mit dem Ideellen oder dem Unteilbaren, unter der des anderen die des Körperlichen oder Teilbaren gemeint sein. Der neuen, mittleren Substanz wird also die Eigenschaft zugesprochen, daß sie sowohl im Teilbaren wie im Unteilbaren das Verhältnis von Identität und Verschiedenheit erkennen kann.

Erst in einem zweiten Akt wird dann aus diesen drei Elementen: der körperlichen, der ideellen und der mittleren Substanz die vernünftige Weltseele, und nicht sie allein, sondern auch alle übrigen vernünftigen Seelen gebildet, jetzt aber in einer Art mechanischer Vermengung; denn es heißt (35 A), daß der Demiurg die einander widerstrebenden Naturen gewaltsam miteinander vereinigte, d. h. daß die Teile der zweiten Mischung immer gesondert an der Weltseele hervortreten, oder daß nur ein Zusammenwirken bereits vorhandener Eigenschaften möglich ist. Hinsichtlich der Erkenntnis bedeutet dies: Die Weltseele erhält jetzt, wo sie aus den beiden Prinzipien der ersten Mischung und sich selbst gemischt wird, die Selbstbeziehung, d. h. das Vermögen der Selbsterkenntnis. —

Die Begriffe: ταὐτόν und θάτερον fallen also nicht, wie Boeckh will, mit dem Ungeteilten und Geteilten der ersten Mischung zusammen; wohl entspringt das Ungeteilte dem ταὐτόν, das Geteilte dem θάτερον, im Grunde aber kommt das ταὐτόν wie das θάτερον jedem der beiden zu; das ταὐτόν wie das θάτερον findet sich ebenso im vernünftigen wie im sinnlichen Erkennen. Dem ἀμέριστον hat die Weltseele zwar die Erkenntnis des Idealen, dem μεριστόν die des

Sinnlichen zu verdanken, dem ταὐτόν aber, daß sie im Sinnlichen wie im Idealen das Verhältnis der Identität, dem θάτερον, daß sie ebenfalls in beiden das des Unterschieds zu erfassen vermag. Das geht besonders daraus hervor, daß die Elemente des Geteilten und Ungeteilten nach der ersten Mischung nicht mehr gesondert hervortreten; sie sind eben nur Bestandteile. Dagegen ist dies bei dem ταὐτόν und θάτερον noch der Fall; sie werden neben der οὐσία noch als Teile der Weltseele genannt (37 A). —

Die Erkenntnis der Weltseele ist jedoch aufs engste verknüpft mit ihrer harmonischen Teilung und ihrer Bewegung, letztere wiederum mit ihrer Spaltung und Verflechtung. Die Weltseele soll nämlich das Gesetz für die Struktur des Universums sein; darum muß sie gespalten werden, [39]) und zwar der Länge nach in zwei Hälften, die kreuzweise schiefwinklig übereinandergelegt werden, sodaß beide, zu Kreisen umgebogen, in verschiedenen Ebenen liegen und einander zweimal schneiden. Die Weltseele erhält dadurch eine Art stereometrischer Bedeutung, indem sie zum Gerüst der Welt wird, indem sie das Prinzip bildet, nach dem die Welt sich aufbaut. Obwohl sie unkörperlich ist, soll sie doch räumlich ausgedehnt sein. Von den beiden sich schneidenden Kreisen ist natürlich der eine vom andern eingeschlossen. Der äußere Kreis ist die Sphäre der Fixsterne (= Äquator); da er alles umspannt und einheitlich und ungeteilt gestaltet ist, wird er der Kreis des Selbigen genannt (κυκλὸς ταὐτοῦ). Der innere aber wurde durch eine nochmalige, und zwar sechsfache Spaltung zu sieben ungleichen Kreisen gebildet, darum auch der Kreis des Anderen (κυκλὸς θατέρου) genannt. Er ist die Sphäre der Planeten (= Ekliptik). Der Fixsternkreis ist der herrschende; er ist die Bedingung für die Planetensphäre; darum ist er besser. Diese beiden Kreise sollen dem „Identischen" und „Veränderlichen" entsprechen. Von dem einen soll das Denken, von dem anderen die sinnliche Wahrnehmung ausgehen, was aber wiederum nicht bedeu-

ten soll, daß das ταὐτόν mit dem νοητόν, das θάτερον mit dem αἰσθητόν identisch sei; denn der Kreis des Selbigen wie der des Anderen sind ja beide gleich einem Teil der Weltseele, sind beide zusammengesetzt aus dem Ideellen, Körperlichen und der οὐσία.

Die Seele, die von der Mitte aus allseitig das Ganze bis zu den Enden des Himmels durchdringt und es auch von außen ringsum einschließt, bewegt sich in sich selbst, nämlich in der Drehung der Kreise. Da nun alles Körperliche in diese Kreise eingespannt, gleichsam mit ihnen verflochten wird, so überträgt sich die Bewegung der Seele auf das Körperliche. Die Weltseele sorgt, wie es im Phädrus heißt, für das Leblose, regiert die Welt, indem sie dieselbe durchwandelt. Das soll durch ihre Spaltung veranschaulicht werden.

Durch die Gegensätzlichkeit in ihrer Erschaffung ist sie Prinzip der Einheit und Vielheit, ist sie die Ursache dafür, daß in der Welt überall Gleichmäßigkeit und Veränderlichkeit gepaart erscheint, ist sie ferner so beschaffen, daß alle Arten der Bewegung aus ihr abzuleiten sind: Die Weltseele, von der die Bewegung ausgeht, enthält das Teilbare, das Nicht- oder Anderssein (= dem Unbegrenzten oder dem Großen und Kleinen) in sich und daher rührt jeder Wechsel der Bewegung sowohl im Orte, in der Quantität, in der Qualität wie in der Geschwindigkeit. Andererseits enthält sie das Unteilbare und Unveränderliche in sich, und daher stammt die Einheitlichkeit, Ordnung und Stetigkeit in der Bewegung der Welt.

Die Substanz der Weltseele soll die ganze Welt durchdringen, also jedem Teil des Weltkörpers immanent sein. Darum muß sie arithmetisch geteilt werden, um in die Vielheit einzugehen. Die Art und Weise der Teilung ergibt sich für Platon aus dem harmonischen Prinzip, das der Einteilung der Himmelssphäre zugrundeliegt; denn zwischen den einzelnen Himmelssphären besteht eine auf die Grundverhältnisse der Tonkunst zurückzuführende Harmonie

(Tim. 47E). Nach welchen Zahlenprinzipien die Weltseele im Einzelnen verteilt wird, ist hier nicht von Belang; wichtig ist nur, daß sie das ideelle Gesetz für die geregelten Umläufe des Weltkörpers, der Gestirne u. s. w. ist, daß sie das Gesetz für die Harmonie der Welt darstellt. Sie drückt die Grundverhältnisse des astronomischen Systems zahlenmäßig aus, und da diese Zahlen mit den Tonverhältnissen der Saitenlängen zusammenfallen, wird sie eben zu dieser Harmonie. Von anderem Gesichtspunkt aus gesehen, heißt das: Sie ist Inbegriff der mathematischen Ordnung des Weltalls.

Durch ihre Zusammensetzung, durch die harmonische Einteilung und Zusammenschließung, ferner durch die Rückkehr zu sich selbst in der Kreisbewegung, erhält die Weltseele die Erkenntnis; denn (Tim. 37 ff) über alles, was sie in ihrem Umlauf berührt: das Teilbare wie das Unteilbare, sagt sie sich selbst, mit was es identisch und von was es verschieden ist. Diese Rede pflanzt sich in dem Sichselbstbewegenden lautlos fort und erzeugt die Erkenntnis; wird das Wahrnehmungsvermögen von ihr berührt und wird die Erkenntnis von dem Kreise des Anderen in der Seele mitgeteilt, so entstehen wahre Vorstellungen, wird sie dagegen dem Denken von dem Kreise des Selbigen angezeigt, so bildet sich Vernunfterkenntnis und wahres Wissen. Platon setzt also das Erkennen mit der Bewegung der Seele in einen Zusammenhang, indem er das Wissen als eine in sich zurückkehrende Bewegung betrachtet. Gerade deshalb schrieb er der Weltseele ein Wissen von allem zu, was in ihr und der Welt ist; denn sie besitzt die vollkommenste Bewegung. Philolaos hatte schon gelehrt, [10]) daß das Unendlichviele erkennbar wird, indem es durch Zahl und Maß auf bestimmte Verhältnisse zurückgeführt wird, und so konnte Plato das Wissen der Seele auch aus ihrer harmonischen Einteilung ableiten.

Damit sind wir nunmehr in unserer Untersuchung auf dem Punkte angelangt, wo wir nach der Bedeutung und

dem Sinn der Weltseele für Platons Gesamtsystem fragen können. Daß ein Zusammenhang mit seiner früheren Lehre vorhanden ist, und daß die Weltseelenlehre keine „unorganische späte Zutat“ [41]) zu Platons ursprünglicher Weltanschauung ist, dürfte aus dem Vorhergehenden schon klar geworden sein, wird aber noch deutlicher, wenn man folgendes erwägt: Platon hatte erkannt, daß die Ideen an den Dingen aufgesucht werden müßten, und da hatte sich ihm die eigentümliche Zwischenstellung gewisser Gebilde, wie mathematischer Körper und Zahlen ergeben, die darin besteht, daß sie, wie die Ideen ewig und unveränderlich, doch einen sinnlichen Schein vom Sichtbaren her in sich tragen. So bezeichnet er im Philebus das Mathematische geradezu als Mittleres zwischen den beiden Welten des Ideellen und Körperlichen. Es ist ein dialektisches Prinzip; denn die Sinneswahrnehmung kann über die mathematische Erkenntnis zur höchsten begrifflichen hinaufsteigen. Dadurch ist es ein notwendiges Mittelglied für die menschliche Erkenntnis. Genau dasselbe ist die Weltseele; denn sie faßt die mathematischen Verhältnisse in sich zur Einheit zusammen und insofern ist sie also ein Grundmotiv der platonischen Dialektik. Aber sie enthält gegenüber dem Form- und Erkenntnisprinzip des Philebus noch eine Erweiterung; denn durch sie wird das ideelle Sein in der Materie wirksam, werden die Ideen tatsächlich in den Dingen gegenwärtig, wird die Idee in die Erscheinung überführt, wird die unbegrenzte Vielheit des Sinnlichen der Idee unterworfen. Wenn die Weltseele aber das Prinzip ist, das dem Nichtseienden das Sein vermittelt, wenn sie ferner dem Stoff die Bewegung und zwar die zweckgerichtete Bewegung verleiht, so konnte Platon sich mit der Natur beschäftigen, ihre Ordnung und Schönheit, die er längst erkannt hatte, seinen Lehren dienstbar machen. Und wenn er, wie eben gezeigt, im Phädon die Seele als ein Organ zur Aufnahme ewig unveränderlichen ideellen Bestandes, sie im Phädrus andererseits zum Lebensprinzip machte, so ist diese Gegen-

sätzlichkeit jetzt ausgeglichen, wo das Seelische zu einer kosmischen Macht wird, und wo diesem Weltpsychischen durch den Schöpfungsakt und seine Zusammensetzung die Gegensätzlichkeit als Charakter geradezu eingeprägt wird.

Die Weltseele ist die Zwischeninstanz, und insofern geht sie auf die Lehre vom Eros im Symposion zurück. Eros, ein Sohn des Poros und der Penia, ist genau wie die Weltseele ein Produkt von zwitterhafter Natur, vereinigt wie sie die verschiedensten und widersprechendsten Eigenschaften in sich: Vom Vater, dem Reichtum, hat er den Hang zu allem Guten, Schönen und Unvergänglichen, von der Mutter, der Armut, Mangel und Bedürftigkeit, den Trieb zur Ränke, Unbesonnenheit, zur dauernden Umgestaltung. Da er beides, Reichtum und Armut, Weisheit und Torheit nicht in vollem Maße besitzt, steht er in der Mitte und kann als solcher zwischen Himmel und Erde, zwischen Unsterblichen und Sterblichen vermitteln. Daß hinter dieser durchaus mythischen Figur eine wissenschaftliche Überzeugung steht, erhellt daraus, daß der Eros als Erhalter der Lebenstypen, als Schöpfer der Harmonie der lebendigen Welt, als allgemeinster Ausdruck für den Lebensbegriff gefaßt wird, besonders aber daraus, daß er in der Lehre von der Weltseele die wissenschaftliche Vertiefung erhält.

In dialektischer wie metaphysischer Hinsicht ist die Weltseele also aufs engste mit früheren Grundmotiven der platonischen Lehre verbunden. Um aber der prinzipiellen Bedeutung der platonischen Weltseele noch näher zu kommen, muß die Frage beantwortet werden: Was hat Platon unter dem Demiurgen verstanden wissen wollen? Man hat sie dahin beantwortet, daß der Demiurg mit der Idee des Guten identisch sei, und es kann nicht geleugnet werden, daß vieles für diese Deutung spricht.[42]) Der Weltbildner wird als wirkende Ursache den Ideen zur Seite gestellt. Man könnte ihn gleichsam als einen Sohn der Ideen bezeichnen, vor allem der Idee des Guten, da seine Güte immer hervorgehoben wird. Aber das Verhältnis beider

bleibt zu unklar, und der Demiurg ist selbst eine zu mythische Gestalt, sodaß eine wissenschaftlich völlig befriedigende Erklärung wohl nicht möglich ist. Die Ansicht, daß der Demiurg eine Idee sei, wird auch dadurch erschwert, daß Platon im Timäus (28 u. 29) den Demiurgen die Weltseele, überhaupt das ganze Weltall im „Hinblicken nach dem Ewigen, dem immer sich Gleichbleibenden", also den Ideen schaffen läßt. Mithin kann der Demiurg helbst seine Idee sein. Zu demselben Ergebnis führt die folgende Betrachtung: Wenn Platon der Idee des Guten, und, da sie die höchste und alle anderen Ideen umfassendste ist, somit den Ideen insgesamt Wirksamkeit hätte zusprechen wollen, so hätte er der Weltseele als eines besonderen Prinzips der Bewegung, des Lebens und der Ordnung nicht bedurft, ganz davon abgesehen, daß dadurch der Charakter der Ewigkeit und Unwandelbarkeit der Ideen, besonders aber die Auffassung derselben als ruhender Urbilder verloren gegangen wäre. Da Platon die Weltseele als geworden vorstellt, so bedurfte er außerdem noch des Prinzips einer höheren und früheren Kausalität, das durch keine zeitliche Bestimmung zu erfassen ist, und das muß Platon unter dem Demiurgen verstanden haben. Darum auch nennt er ihn einen von Ewigkeit her seienden Gott.

Zusammenfassend kann gesagt werden: die Annahme einer Weltseele war für Platon nach seinen ganzen bisherigen Lehren konsequent. Das gilt in dialektischer und metaphysischer Beziehung wie auch hinsichtlich seiner bis dahin aufgestellten Ansichten über die menschliche Seele. Aber es genügt nicht, auf die zwischen Welt- und Einzelseele bestehende Analogie und ihre Folgerichtigkeit hinzuweisen. Die Weltseele war darüber hinaus eine notwendige Hypothese für Platon, notwendig deshalb, weil sein stets gehegter Optimismus die Durchgeistigung und damit auch die Beseelung der Welt forderte. Sie sollte nicht nur ein Körper sein, der nach rein mechanischen Gesetzen sich aufbaut. Naturzweckmäßigkeit und Naturschönheit können

beide nur von jener übersinnlichen Welt der Ideen stammen, die jedoch selbst keine Wirksamkeit besitzen und daher einer Vermittlung bedürfen. Diese Aporien werden von Platon durch die Weltseele überwunden; durch sie werden die Ideen der Aufgabe überhoben, wirksames Prinzip zu sein und sich aus ihrem ruhigen, ewigen Dasein in das Fluten des Prozesses und ein vergängliches Dasein zu stürzen. Aber nicht nur aus seiner Gegnerschaft zum Mechanismus erwächst ihm die Notwendigkeit, eine Weltseele anzunehmen, sondern auch aus seinem stets betonten Gegensatz zum Hylozoismus. Die Welt soll sich nicht zusammensetzen aus Stoffen, die die Bewegung und das Leben von vornherein in sich enthalten, die Träger des Geistigen sind. Das Geistige ist vielmehr genau wie das Stoffliche etwas für sich und nur dadurch, daß der Stoff das Geistige durch das Seelische vermittelt erhält, kann ihm Bewegung und Leben zuteil werden. Gegen den Mechanismus ist die Weltseele also notwendiger Ausdruck des teleologischen Gedankens, daß die Welt mit ideellen Zwecken erfüllt ist; gegen den Hylozoismus notwendiger Ausdruck, daß es ein Seelisches an sich ohne individuellen Träger gibt.

Aber gerade durch die Weltseele wird das All auch zu einem relativ vollkommenen Abbild seines ewigen und unsichtbaren Urbildes; das Universum ist ein beseelter Organismus, ja Platon nennt es geradezu einen seligen, sich selbst genügenden Gott (Tim. 34 ff), und das ist es nur im Hinblick auf die Weltseele, die eine Ewigkeit in der Zeit hat. Wie die Ideenwelt ewig unveränderlich bleibt, so hält auch die Weltseele ihre Eigenschaften, ihre Gesetze, ihre Struktur etc., die sie den Ideen verdankt, ewig konstant.

Die Welt des Seins und die Welt des Werdens sind dadurch zwei ganz und gar für sich existierende Welten. Wohl vermittelt die Weltseele die Erkenntnis jener übersinnlichen Welt, denn sie ist dem Wesen der Idee verwandt; wohl ist sie gleichsam eine Brücke, die „mit ihren Fußpunkten in heterogenste Elemente eingelassen ist". [43])

Aber diese Brücke ist kein Mittel, um von dieser Welt in jene hinübersteigen zu können. Die Weltseele kann dem Ideellen in der Welt des Werdens nicht das Sein in der Welt der Ideen vermitteln; denn sie vermittelt nur das Sein an das Nichtsein, das Geistige an das Körperliche, nicht umgekehrt. Nie kann Materie Geist werden. Nur insofern sie diese Vermittlungsrolle übt, heißt sie Seele. Da sie aber nach Platons ernstlicher Meinung ewig ist, so ist auch das Geistige, dessen Träger sie ist, ewig an das Materielle gebunden. Eine Rückverwandlung ist nicht möglich.

Eine völlige Ineinssetzung beider Welten hindert also Platons Auffassung des Körperlichen und Materiellen; denn dies ist ihm nicht ein absolutes, vollkommenes Nichtsein, das durchaus kraft- und machtlos wäre. Wie die Seele von den Ideen her das Sein in sich enthält, so vom körperlichen her das Nicht- oder Anderssein. So hat denn Platon mit der Weltseele offenbar neben dem Sein- und Nichtsein nur ein drittes Prinzip: das Prinzip des geordneten Werdens erreicht. In der Beibehaltung des Dualismus kann man die letzte und vielleicht größte Konsequenz seiner tiefsten Ueberzeugung erblicken.

---

## Vergleich.

Der Unterschied beider Philosophen hinsichtlich der Auffassung und Bedeutung der Weltseele für ihre Philosophie ist uns somit handgreiflich geworden. Er ist in der Hauptsache bedingt durch eine verschiedene Auffassung der Materie, wie später zu zeigen sein wird.

Betrachten wir die beiden Lehren im einzelnen, so ergibt sich uns zunächst ein rein äußerlicher Unterschied, der aber für die Beurteilung der Bedeutung nicht unwesentlich

erscheint. Bei Platon tritt der Gedanke einer Weltseele erst in den Altersschriften, bei Schelling dagegen schon in den ersten Jugendschriften auf. Beide gehen davon aus, daß das oberste Seiende nicht wirksam sein dürfe. Bei Platon sind die Ideen dieses oberste Prinzip; sie ruhen und führen ein beschauliches Dasein. Bei Schelling ist es das Absolute oder Gott; schon in einer seiner frühesten Schriften sagt er: „Denn der Gedanke, mich der Welt entgegenzustellen, hat nichts Großes mehr für mich, wenn ich ein höheres Wesen zwischen sie und mich stelle, wenn ein Hüter der Welt nöthig ist, um sie in ihren Schranken zu halten" (I, I, 285). Der Grund, warum das oberste Prinzip nicht in einem ursächlichen Zusammenhang mit dieser Welt stehen dürfe, ist klar: Das Höchste, das Unendliche soll nicht Ursache des Endlichen, das Gute nicht Ursache des Bösen sein. Das tritt in Schellings Frühzeit nicht so sehr zutage, wie später. Für Platon ergibt sich nun allmählich, wie das aus den angeführten, gelegentlichen Aeußerungen verschiedener seiner Schriften hervorgeht, die Notwendigkeit, ein Prinzip für diese Welt anzunehmen, das mit dem Ewigen und Unendlichen, seiner Ideenwelt, in irgendwelchem Zusammenhang steht, und durch das das Vielheitlich-Mannigfaltige dieser Welt erklärt werden kann. Nach und nach gewinnt er die Ueberzeugung, daß ein solches Prinzip nur in der Weltseele gegeben sein könne. Platon hatte also den Begriff der Weltseele und ihre notwendige Annahme bereits festgelegt, bevor er daran ging, sie in einer eigenen Schrift zu behandeln, und er war dadurch nicht den Willkürlichkeiten in der Bestimmung der Weltseele ausgesetzt, wie dies bei Schelling der Fall ist. Dieser ahnte die Notwendigkeit einer Hypothese der Weltseele von vornherein mehr, als daß er Gründe dafür hätte angeben können. Daher kommt es, daß, sowie er eine tatsächliche Begründung geben will, sie in phantastische Spekulationen ausartet. Das gilt nicht nur für die Weltseele, sondern auch für den noch grundlegenderen Organismusgedanken. Bei Platon ist die Weltseele gleich-

sam der Schlußstein eines wohlfundierten Gewölbes, bei Schelling ist sie der Grundstein, allerdings ein notwendiger Grundstein, auf dem erst ein Gebäude errichtet werden soll. Trotzdem kann kein Zweifel darüber bestehen, daß Platon genau so wie Schelling Schwierigkeiten hatte, den Begriff der Weltseele eindeutig zu bestimmen, daß beide Denker sich auch dieser Schwierigkeiten bewußt waren.

Uebereinstimmungen in der Formulierung der Weltseele sind vorhanden: Sie ist bei beiden das den Weltorganismus konstituierende Prinzip, ist Beherrscherin der sichtbaren Welt, ist die Spenderin von Form, Leben und Bewegung in der Welt, ist Ursache aller Gegensätzlichkeit in ihr etc.; letzteres ist bei Platon durch die Spaltung der Seele und den Kreis des Selbigen und den des Anderen, bei Schelling durch die Bestimmung der Weltseele als das allgemeinste Gesetz der Polarität ausgedrückt. Die Uebereinstimmung bezieht sich, wie man sieht, auf die Bestimmung der Eigenschaften; da sie Schelling in seiner Naturphilosophie vollzieht, so haben wir hier die größte Uebereinstimmung mit Platon festzustellen. In einer bisher noch nicht erwähnten Eigenschaft aber weicht Schelling von Platon ab: Die Weltseele ist ihm nicht etwas an sich, etwas Besonderes, und insofern ist Schelling hier Anhänger des Hylozoismus, gegen den zu verteidigen sich Platon gerade genötigt sah, die Weltseele anzunehmen. Das hängt damit zusammen, daß Schelling in der Naturphilosophie die Herkunft der Weltseele nicht berührte. Sobald er aber die Frage des Uebergangs vom Unendlichen zum Endlichen mit allem Ernst aufwirft und die Weltseele in diesen Problemkreis einbezieht, ändert sich seine Stellungnahme, und er bestimmt jetzt ebenfalls die Weltseele als etwas Besonderes, für sich Seiendes. Daß das aber bei ihm trotzdem anders gemeint war wie bei Platon, soll noch gezeigt werden.

Die Herkunft der Weltseele und damit die Entstehung der sichtbaren Welt ist bei Platon durchaus mythisch gehalten. Nur dies kann mit bestimmter Sicherheit gesagt

werden: Die Weltseele hat zwar ihre Eigenschaften, ihre Gesetze etc. aus jener höheren Welt der Ideen; aber nie hätte Platon zugegeben, daß sie selbst aus jener Welt stamme, daß sie als Möglichkeit in ihr enthalten wäre. Die Ideenwelt ist für Platon etwas Feststehendes, in sich Ruhendes; sie ist durchaus ahistorisch; in ihr gibt es keine Entwicklung von Möglichkeiten. Insofern ist die Weltseele und mit ihr das sichtbare Universum lediglich eine Funktion der übersinnlichen Welt; durch die Weltseele ist nur ein ewig geordnetes Werden in der Welt möglich, nicht aber ein Werden im Sinne einer Fortentwicklung. Die Herkunft und der Anfang der Welt sind genau so zeitlos und ewig wie die Ideenwelt. — Erst durch die christliche Lehre war die Auffassung des Absoluten als etwas historisch sich Entwickelndes nahegelegt; der christliche Gott ist ein Geschichtsgott: er schafft eine außer ihm stehende Welt aus Nichts, u. z. durch seinen bloßen Willen; wo aber etwas gewollt wird, da ist zeitliche Bestimmung, denn der Willensakt hat stets eine zeitliche Stellung. So ist auch die Welt ein fortlaufender, zielbestimmter historischer Prozeß mit festen Daten.

Schelling strebt nun offenbar eine Verbindung von platonischer und christlicher Lehre an, eine Verbindung, die allerdings eines gewissen Mystizismus nicht wohl entraten konnte. Mit Platon teilt er die Ansicht, daß das Höchste nicht den Anstoß zu einem Prozeß des Werdens geben dürfe, mit der christlichen Lehre, daß der Grund und die Möglichkeit einer Entwicklung im Absoluten selbst liegen müsse. Da nun aber Gott nach Schelling selbst keine Willenshandlungen vollziehen soll, so muß es etwas in Gott geben, das nicht er selbst ist; nur diesem sollen Willenshandlungen zukommen, die sich beziehen können auf das Verbleiben in Gott, die Trennung von Gott und die Rückkehr zu Gott. Dieses verborgene Gegenprinzip Gottes ist die Seele, die zur eigentlichen Weltseele dann wird, wenn sie die Trennung von Gott will. Sie ist, solange sie diesen

Willen nicht hat, etwas Besonderes, etwas an sich; sie ist dieses Besondere aber nicht mehr, wenn sie den Willen zur Selbständigkeit hat, denn dann ist sie an das Materielle gebunden, sie wird andererseits wieder dazu, wenn sie die Rückkehr will, indem sie ihre Machtlosigkeit gegenüber Gott erkennt; denn die durch die gewollte Trennung der Seele entstehende Welt ist nicht wie bei Platon ein seliger, relativ vollkommener und sich selbst genügender Gott, sondern ist ohnmächtig gegen Gott. Dasselbe gilt für das Einzelsein, das durch den Willen des Gegenprinzips von Gott mitlosgerissen wurde; ihm wird die Weltseele jetzt gleichsam zum Erlöser. Bei Schelling ist also in der Intellektualwelt selbst der Grund des Werdens, ja in ihr vollzieht sich ein Werden und die einzelnen Momente dieses Werdens sind historisch von Bedeutung. Das liegt aber nur an dem Gegenprinzip, der Seele; denn nur sie enthält den Willen und die Möglichkeit zum Werden. Bei Platon ist ein Werden in der Intellektualwelt nicht möglich, und auch die durch die Weltseele in der sichtbaren Welt hervorgerufenen Geschehnisse sind historisch nicht von Belang; denn die platonische Weltseele ist und bleibt das Prinzip des Werdens, ihr wurde nicht der Wille zum Anderssein verliehen.

Ein letzter Unterschied liegt in der Auffassung der Materie begründet. Für Platon wie für Schelling ist sie das Nichtseiende (μὴ ὄν) und bei beiden tritt sie durch die Weltseele aus dem Zustande des Nichtseienden heraus. Aber bei Platon hat sie die Fähigkeit, zu wirken; sie ist gleichsam das Prinzip ewiger Verneinung jeglicher Gestalt; sie wird nicht zu einem δυνάμει ὄν, sondern sie bleibt das μὴ ὄν. So ist sie letzten Endes die Ursache, daß die Weltseele über ihre Aufgabe: Regel, Gesetz, Ordnung und Gestaltung in dieses ewig Verneinende zu bringen, nie heraus kann. Dagegen ist die Materie für Schelling [44]) — darin unterscheidet er sich gleich anfangs, wenn auch noch unbestimmt, von Platon — ein absolutes Nichtsein, das nicht die Fähigkeit,

hat, Prinzip zu sein; sein Idealismus überwindet diese Ansicht Platons. Umgekehrt aber erkennt er ihr ein bestimmtes Sein zu. Durch die Herrschaft der Weltseele wird das Materielle nämlich zu einem δυνάμει ὄν. Insofern ist es zeitlich bestimmt und hat in dieser zeitlichen Begrenzung ein bestimmtes Sein. Das will Platon nicht zugeben. Jedenfalls kann aber bei Schelling das Materielle an dem Willen der Weltseele nichts ändern; es ist durchaus der Macht des Geistigen unterworfen.

Platon gebührt das Verdienst, den Begriff des Weltseelischen entdeckt und ihn wissenschaftlich mit einer gewissen Notwendigkeit festgelegt zu haben; aber gerade durch die Weltseele behält Platon eine unüberbrückbare Kluft zweier Welten; Schelling dagegen hat uns durch eine tiefergehende, wenn auch manchmal zur Mystik neigenden Auffassung der Weltseele, vielfach gestützt auf traditionell überlieferte Lehren, eine einheitliche und zusammenhängende Welt übermittelt, die keine Lücke aufweist.

# ANMERKUNGEN.

1) Vgl. Alois Müller, Psychologie. Bln. u. Bonn 1927, S. 310, bes. S. 330: „Das überindividuelle Seelische".
2) Vgl. Erich Becher, Die fremddienliche Zweckmäßigkeit der Pflanzengallen u. die Hypothese eines überindividuellen Seelischen, Leipzig 1917.
3) Näheres s. Zeller, Die Philosophie der Griechen. III¹, 3. Aufl. 1880, S. 116 u. 149 ff.
4) Über das nähere Verhältnis von Logos und Weltseele bei Philon siehe die angeführte Schrift von Horovitz.
5) Vgl. dazu bes. die angeführte Schrift von Schmidt; ferner die Beweisführung, die Tennemann, Syst. d. plat. Philos. I, 93 ff gibt.
6) Vgl. hierzu bes. Gg. Mehlis, Plotin. Stuttgart 1924. (Frommanns Klass. Bd. XXI), S. 103 ff.
7) Nach den Untersuchungen d. italienischen Brunoforschers Tocco.
8) Wie sehr auch das System Spinozas, konsequent durchdacht, zur Allbeseelung führt, hat G. Störring in seiner Psychologie, Leipzig 1923, S. 44 gezeigt.
9) Veröffentlicht im „Journal für Aufklärung". Herausg. v. A. Riem. Bd. VIII, Juli 1790, S. 47—92.
10) Es sei hier darauf hingewiesen, daß die Frage nach dem Wiederaufkommen des Platonismus in der neueren Philosophie sich nicht mit bestimmter Sicherheit beantworten läßt. Man verweist gewöhnlich neben der entstehenden Romantik — vgl. das in der Literaturangabe angeführte Werk von L. Zurlinden — auf die damals erscheinenden Neuausgaben von Platons Werken, die man bei W. Engelmann, Bibliotheca scriptorum classicorum zusammengestellt findet. Die bedeutendste und wirkungsreichste scheint mir für jene Zeit die auf die Interpretation des Renaissancephilosophen Marsilius Ficinus gestützte, in den Jahren 1781—86 von der Bipontinerschule (Croll, Exter, Embser u. a.) besorgte, kritische Ausgabe gewesen zu sein, nach der — nebenbei bemerkt — auch Schelling zitierte, so z. B. I, V, 44 u. I, VII, 197.
11) Vgl. dessen von Goethe inspirierte Schrift: „Über die bildende Nachahmung des Schönen" (1788).
12) Kielmeyer, Ueber die Verhältnisse der organischen Kräfte untereinander in der Reihe der verschiedenen Organisationen, die Gesetze und Folgen dieser Verhältnisse. Rede. 1793.
13) C. Siegel, Gesch. d. deutsch. Naturphilosophie. Lpz. 1913, S. 190.
14) Reinhold, Schulze, Maimon u. a.

15) Später betitelt: „Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre".
16) Vgl. z. B. K. Rosenkranz, Schelling. Vorlesungen ... Danz. 1843. S. 61, und K. Fischer, Schellings Leben, Werke u. Lehre, S. 381.
17) Schelling führt hier den griechischen Ausdruck „ἄμορφον", für das spätere „Unveränderlich" „ἄφθαρτον" ein.
18) Vgl. K. Fischer, a. a. O., S. 352.
19) Das Gegenteil scheint allerdings W. Metzger, Epochen d. Schellingschen Philos. v. 1795—1802. Heidelb. 1911, S. 74 anzunehmen.
20) Vgl. zu den letzten Abschnitten auch Schellings sämtl. Werke, I, II, 546ff.
21) Siehe auch I, II, 568.
22) Cf. Thomas von Aquino.
23) K. Groos, Die reine Vernunftwissenschaft, 1889, S. 11 ff.
24) Zur Unterscheidung der Hauptpotenzen $A^1$, $A^2$, $A^3$ werden in folgenden d. untergeord. Potenzen mit $-A$, $+A$, $\pm A$ bezeichnet.
25) „Streng genommen heißt Gott nur nach seiner Freiheit Gott" (I, VIII, 244).
26) S. K. Groos, a. a. O., S. 49ff.
27) Eine nähere Erläuterung dieses Ausdrucks gibt H. Beckers in seiner Abhandlung: „Ueber die Bedeutung der Schellingschen Metaphysik . . ." in „Abhandlungen d. K. Bayr. Akad. der Wiss." I. Cl., IX. Bd., II Abt. 1861, S. 493.
28) So nennt Schelling jetzt die drei Ursachen.
29) Vgl. E. Cassirer, Hölderlin und der deutsche Idealismus. In „Logos", Bd. VII, S. 262—282 und Bd. VIII, S. 30—49.
30) Vgl. dazu bes. A. Boeckh, Ges. kl. Schriften, 1866, Bd. III, Seite 109ff. Es sei hier auch auf J. Stenzel, Zahl und Gestalt bei Platon u. Aristoteles, Lpz. 1924 verwiesen, ferner auf Toeplitz, Mathematik und Antike, Die Antike I, 1925.
31) Vgl. Eva Sachs, Die fünf platonischen Körper. Zur Geschichte der Mathematik und der Elementenlehre Pl. u. d. Pythagoreer. (Philol. Unters., Heft 24), Berlin 1917.
32) Gemäß der Lehre von der Dreiteilung der Seele.
33) Ähnlich ist in den Gesetzen (773E) von der ἀειγενὴς φύσις die Rede. Vgl. auch Tim. 47Aff.
34) S. Phädon.
35) Boeckh, a. a. O., S. 124.
36) Man könnte geneigt sein, die Lehre von der bösen Weltseele mit der Dämonenlehre Platons in Zusammenhang zu bringen. Platon kommt in seinen Schriften öfters auf Dämonen als Zwischenwesen zu sprechen. Die wichtigsten Stellen führt Zeller a. a. O., S. 932, Anmerk. 5 an. Die Frage, ob Platon ernsthaft

an Dämonen glaube, ist hier belanglos; Zeller vertritt die Ansicht, daß man diese Frage verneinen dürfe. Wichtig ist indes, daß Platon stets nur gute Dämonen annimmt, ja er feiert sie in den Gesetzen mehrere Male als Bundesgenossen des Menschen gegen die Uebel des Lebens. (Genaue Stellenangabe bei Zeller S. 955, Anmerk. 1.) Eine Annahme von bösen Dämonen neben guten, wie sie etwa später Xenokrates macht (s. Zeller, a. a. O., S. 1023), findet sich bei Platon nicht.

37) Platon kennt die Ausdrücke „Organismus", „Organisch" noch nicht.

38) Es sei verwiesen auf die in der Literaturangabe angeführte Abhandlung v. F. Ueberweg, S. 37ff; ferner auf Zeller, a. a. O., II¹, S. 769, Anm. 3.

39) Diese Spaltung der Seele wird zwar im Timäus erst an späterer Stelle geschildert, wird hier aber zweckmäßig vorausgenommen.

40) Vgl. Zeller, a. a. O., I¹, S. 345.

41) Siehe O. Gilbert, Griechische Religionsphilosophie u. Th. Gomperz, Griech. Denker, Bd. II.

42) Siehe Fr. Ueberweg, a. a. O., S. 69ff.

43) E. Hoffmann, a. a. O., S. 197.

44) Schelling ging in seiner Ablehnung der platonischen Ansicht der Materie so weit, daß er eine Zeit lang vermutete, der Dialog Timäus stamme nicht von Platon selbst; so schrieb er nämlich am 1. Febr. 1804 an Windischmann, der im selben Jahre (gestützt auf L. Hörstel, Platons Timaios, nach Inhalt und Zweck, mit erklärenden Anmerkungen, Braunschweig 1795), eine Uebersetzung des Timäus — vergl. dazu die angeführte Schrift von Dyroff, S. 30 u. 70 — veröffentlicht hatte: „Sie haben sich ein neues großes Verdienst durch die Uebersetzung des Timaios erworben. Ich freue mich recht, ihn deutsch zu lesen, da ich ihn so oft griechisch gelesen. Aber was werden Sie denn sagen, wenn ich behaupte, daß der Timäos kein Werk des Plato ist? — Es raubt ihm nichts von seinem wahren Wert, wenn er diesen Namen nicht trägt, aber wir erlangen durch jene Kenntnis doch einen ganz neuen Gesichtspunkt der Beurteilung, und ein neues Dokument für die Einsicht in den Unterschied des Antiken und Modernen. Ich möchte fast unerachtet der Citation des platonischen Timaios durch Aristoteles und andere Schriftsteller ihn sogar für ein ganz spätes, christliches Werk erklären, das den Verlust des ächten ersetzen sollte, wenn es ihn nicht veranlaßt hat". — Vgl. dazu auch die Auseinandersetzungen zwischen Schelling und Boeckh: Schelling, Sämtliche Werke, I, VI, 36 ff und I, VI, 374 und Boeckh, Ges. kl. Schriften, Bd. III, S. 125ff und S. 249ff.

# INHALT.

Seite

**Einleitung** . . . . . 7

**Die Weltseele bei Schelling**

a) in der Naturphilosophie . . . . . 12

b) in der Identitätsphilosophie . . . . . 24

c) in der Religionsphilosophie . . . . . 34

**Zusammenfassung** . . . . . 52

**Platons Lehre von der Weltseele** . . . . . 54

**Vergleich** . . . . . 73

**Anmerkungen** . . . . . 79

## LEBENSLAUF.

Am 26. Oktober 1904 wurde ich, Johannes Jost, kath. Konfession, Sohn des Oberbergamtsbeirats Peter Jost und seiner Ehefrau Therese, geb. Büchel, in Steinenbrück bei Overath geboren. Ostern 1924 bestand ich am Beethoven-Gymnasium in Bonn die Reifeprüfung. Von S.-S. 1924 bis S.-S. 1926 und von S.-S. 1927 bis S.-S. 1929 studierte ich an der Universität Bonn Philosophie, Deutsch und Kunstgeschichte. Im W.-S. 1926/27 war ich beurlaubt.

Ich hörte Vorlesungen bei den Herren Professoren: Behn, Paul Clemen, Dempf, Dyroff, Enders, Erismann, Hankamer, Hempel, Kutzner, Lüthgen, Al. Müller, Platz, E. v. Rath, Rothacker, Störring, Thyssen, Walzel, Weigert, Wentscher, Worringer. Ihnen allen schulde ich für mannigfache Förderung ehrerbietigsten Dank.

Herrn Geh. Rat Prof. Dr. Adolf Dyroff bin ich für die Anregung und die wertvollen Ratschläge bei der Abfassung vorliegender Arbeit zu besonderem Dank verpflichtet.

Die mündliche Promotionsprüfung bestand ich am 17. Juli 1929.